Gianni Vattimo

El sujeto y la máscara

Nietzsche y el problema de la liberación

Gianni Vattimo se ha convertido en los últimos años en un punto de referencia de la filosofía europea y su nombre se asócia a dos expresiones que han hecho fortuna: pensamiento débil y posmodernidad

Gianni Vattimo

EL SUJETO Y LA MÁSCARA

NIETZSCHE Y EL PROBLEMA DE LA LIBERACIÓN

Traducción de Jorge Binagui
(con la colaboración de Edit Binagui
y Gabriel Almirante)

ediciones península®

Título original italiano: *Il soggetto e la mascara. Nietzsche e il problema della liberazione.*
© 1974, Gruppo Editoriale Fabbri-Bompiani, Sonzongo, Etas, S.p.A., Via Mecenate 91, Milano.

CREATIVE COMMONS

Cubierta de Jordi Fornas.

Primera edición: septiembre de 1989.
© por la traducción: Jorge Binagui.
Derechos exclusivos de esta edición (incluyendo la traducción y el diseño de la cubierta): Edicions 62 s|a., Provença 278, 08008 - Barcelona.

Impreso en Nova-Gràfik s|a., Puigcerdà 127, 08019 - Barcelona.
Depósito Legal: B. 28.668-1989.
ISBN: 84-297-2981-9.

Las obras de Nietzsche se citan en general por su título, abreviado en una sigla, y el número del capítulo o del aforismo. En las obras cuyas partes y secciones llevan títulos propios y la numeración de parágrafos no es continua, por ejemplo *Ecce homo* o *La genealogía de la moral*, la sigla general de la obra está seguida por el título o el número, romano, de la sección, y luego por el número del parágrafo o aforismo. Para *Así habló Zaratustra* se indica la parte, en números romanos, y el título del discurso. Salvo indicación contraria * (véase más adelante la lista de las siglas), las obras de Nietzsche se citan en la traducción italiana de la edición crítica preparada por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Milán, Adelphi, 1964 y ss. Esta edición incluye también los fragmentos póstumos, que por lo general se publicaron en los volúmenes donde se encuentran las obras editadas en los mismos años. En caso de referencia a los fragmentos póstumos, la cita se hace con indicación del volumen, tomo y página de la edición Colli-Montinari (p. ej.: IV, 2, p. 329: vol. IV, tomo 2, p. 329). Lo mismo vale para las notas póstumas, editadas en 1907 con el título de *La voluntad de poder*, ahora parcialmente publicadas en la nueva edición crítica; en este caso, para las notas ya publicadas en esta edición, la referencia es doble: al número de la vieja edición de *La voluntad de poder* y al volumen, tomo y página de la edición crítica; y la traducción usada es la de esta última edición. Cuando no se ha podido disponer de una traducción italiana, los escritos póstumos se citan tomando como base la edición Musarion, Munich 1920-1929, con el volumen y el número de la página. En las citas, las cursivas, salvo explícita indicación contraria, son siempre de Nietzsche. Las citas de aforismos completos se reconocen por el hecho de que las precede el título.

No he considerado útil cargar el libro con una lista bibliográfica final. Las obras utilizadas, al menos en su mayor parte, se citan y discuten en las notas. Para una completa bibliografía nietzscheana, remito a la *International Nietzsche Bibliography* de

* Para la traducción castellana se ha adoptado el mismo criterio que para la *Introducción a Nietzsche* del mismo autor, publicada en esta colección (Nexos, núm. 20, 1987): se han utilizado las traducciones de A. Sánchez Pascual para Alianza Editorial; las obras no traducidas en esta casa se guían por el criterio expuesto por el autor de esta advertencia. *(N. del t.)*

H. W. Reichert y K. Schlechta, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1968²; una actualización de esta bibliografía hasta 1971 incluido, obra de H. W. Reichert, se encuentra en el volumen 2 de los «Nietzsche Studien» (Berlín, De Gruyter), 1973, pp. 320-329. Para una discusión de la literatura sobre Nietzsche entre 1945 y 1966, remito al apéndice de mi *Hipótesis sobre Nietzsche*, Turín, Giappichelli, 1967. En ese volumen recogía los primeros resultados de un estudio de Nietzsche comenzado hace ahora casi quince años: con esos resultados, provisionales, contrastan, a veces muy profundamente, las conclusiones que presento en este libro; con todo, estoy lejos de considerarlas definitivas.

El libro se reimprime sin modificaciones, aunque, confirmando lo que señalaba en la *Advertencia* a la primera edición (1974), hoy creo que algunas de sus tesis deberían revisarse. Pero no me parece por ello que tenga que hacer «correcciones» al texto, en el sentido usual del término. La interpretación de la obra de un filósofo, y mucho más de un filósofo como Nietzsche —tan «atmosférico» y tan poco inclinado a escribir la obra «definitiva»— se encuentra siempre intensamente vinculada con el conjunto de avatares teóricos del intérprete y, más en general, de la época. Esos avatares, por lo que se refiere al intérprete (y a la época, por reflejo parcial), están documentados en otros escritos (sobre todo en los ensayos ahora recogidos en *Las aventuras de la diferencia*),* a los que remito al lector que desee profundizar en la cuestión.

En el plano de la reconstrucción del pensamiento de Nietzsche, no considero que exista algo que hoy formularía de modo distinto. El cambio de actitud se refiere sólo a las expectativas con que nos dirigimos al pensamiento nietzscheano, el uso que se puede hacer de él, los contextos en que se lo puede colocar nuevamente. Como he demostrado ya en las introducciones a *La gaya ciencia* (Turín, Einaudi, 1978) y *Aurora* (Roma, Newton Compton), me parece hoy algo más problemática que hace cinco años la posibilidad de relacionar el ideal nietzscheano de la liberación (que sigo creyendo definida por la superación de la «estructura edípica del tiempo» en el «eterno retorno de lo igual») con perspectivas de origen y planteamiento *dialéctico*. El ultrahombre nietzscheano no me parece interpretable, en modo alguno, como un sujeto reconciliado dialécticamente; creo, en cambio, que se trata de un «sujeto» absolutamente *sui generis*, escindido y disperso, y *no sólo de forma provisional*. Esto acentúa aún más algunos elementos de la interpretación, como la noción central de «crepúsculo del sujeto» y la sustancial afinidad entre el sentido de la obra de Nietzsche y el espíritu de la vanguardia (artística y literaria, antes que filosófica) del novecentismo, mientras hace más problemático que en la primera edición el encuentro entre

* Publicado en la colección «historia, ciencia, sociedad» de Ediciones Península. *(N. del t.)*

herencia nietzscheana y «movimiento revolucionario del proletariado», al menos en la medida en que las expresiones teóricas de este último, su cultura, se encuentran aún vinculadas a perspectivas dialécticas.

La decisión (no sólo mía, sino del editor) de reeditar el libro sin modificaciones explica también por qué las citas de los fragmentos póstumos de los años 1885-1889 remiten aún, en algunos casos, a la vieja edición de la *Wille zur Macht* de 1906; los volúmenes de la edición Colli-Montinari que se refieren a los mismos han aparecido sólo en los años siguientes a 1974, y no ha parecido oportuno retocar tantas páginas del libro sólo para actualizar las citas.

G. V.

(Las obras de Nietzsche citadas se indican por siglas y, en general, la traducción es la de Andrés Sánchez Pascual - Alianza Editorial. De aquellas obras no traducidas por esta casa se da la versión que figura en el original italiano y que, salvo indicación contraria, procede de la edición crítica ya citada de Colli-Montinari.)

GdT: *El nacimiento de la tragedia* (Alianza, LB, 456).
UB: *Consideraciones intempestivas* (I, II, III, IV).
MA: *Humano, demasiado humano,* volumen I.
VM: *Opiniones y sentencias diversas* (volumen II de *Humano, demasiado humano*).
WS: *El viajero y su sombra* (ídem).
M: *Aurora.*
FW: *La gaya ciencia.*
Z: *Así habló Zaratustra* (Alianza, LB, 377).
JGB: *Más allá del bien y del mal* (Alianza, LB, 406).
GdM: *La genealogía de la moral* (Alianza, LB, 356).
GD: *Crepúsculo de los ídolos* (Alianza, LB, 467).
AC: *El anticristo* (Alianza, LB, 507).
EH: *Ecce homo* (Alianza, LB, 346).
PTZ: *La filosofía en la edad trágica de los griegos,* introducción, traducción y comentario de F. Masini, Padua, Liviana, 1970.
UeWL: *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral,* trad. it. de E. Lo Gatto, en F. NIETZSCHE, *Scritti minori,* Nápoles, Ricciardi, 1916.
WzM: *La voluntad de poder,* trad. it. de A. Treves, vols. IX y X de la edición Monanni, Milán, 1927 (citada con modificaciones).
Mu: *Werke,* Musarion Ausgabe, 23 vols., Munich, 1920-1929.

NOTA DEL TRADUCTOR

Dada la cantidad de material bibliográfico citada por el autor figuran, a continuación, las obras mencionadas que pueden encontrarse en castellano. En algunos casos se menciona especialmente una edición (o la única) de un título; en los otros, la falta de referencia significa la existencia de más de una versión. Es probable que algún título no citado aquí exista en traducción, pero hasta donde hemos podido comprobarlo, sólo citamos los títulos de algún modo accesibles al público lector no altamente especializado. (Este último hará bien en recurrir a los textos en el original.)

ADORNO, T. W.: *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1986.
ARISTÓTELES: *Metafísica* (se recomienda la edición de Gredos).
ECO, U.: *La estructura ausente*, Lumen, Barcelona, 1978.
FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid, 1974.
GADAMER, H. G.: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1973.
HABERMAS, J.: *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988.
—: *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1987.
HEGEL, J. F.: *Fenomenología del espíritu* (se recomiendan, por este orden, las ediciones del FCE de México y de Alhambra, Madrid, 1987).
—: *Arte y poesía* («El origen de la obra de arte», entre otros ensayos, FCE, México).
HEIDEGGER, M.: *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid.
—: *Introducción a la metafísica - Escritos y ensayos*, Nora, Buenos Aires, 1958.
—: *La pregunta por la cosa*, Sur, Buenos Aires.
—: *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960.
LUKÁCS, G.: *Obras completas*.
SARTRE, J.-P.: *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 1961.

Primera parte:

APROXIMACIÓN AL PROBLEMA DE LA MÁSCARA

I. El hilo conductor de la máscara

El hilo conductor de esta lectura de Nietzsche es el concepto de máscara. El término no es tan recurrente en la obra nietzscheana como otros, pero a éste pueden referirse muchos otros conceptos, como los de ficción, ilusión, verdad devenida fábula, que son empleados en general para definir y debatir el problema de la relación del hombre con el mundo de los símbolos. Escoger la máscara como hilo conductor no significa, sin embargo, reconocer sin más la filosofía de Nietzsche como una filosofía de la máscara; con arreglo a derecho, más bien se la puede definir, y veremos en qué sentido, como una filosofía del ultrahombre. La máscara es hilo conductor porque es en la elaboración de este problema, desde las obras juveniles, donde se desarrollan las premisas sobre las que serán construidos los teoremas positivos esenciales de la filosofía nietzscheana.

Es mérito de la obra de Bertram,[1] en otras direcciones tan poco sistemática y rigurosa, haber incluido la máscara entre los temas claves del pensamiento de Nietzsche, si bien con un significado distinto del que el concepto tendrá para nosotros. Hoy, por lo demás, los incluso demasiado numerosos esfuerzos de leer a Nietzsche, sobre todo a la luz de la problemática hermenéutico-lingüística,[2] han hecho que se actualice este problema, que si

1. E. BERTRAM, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Berlín, 1918. El capítulo que Bertram dedica al tema de la máscara sigue sistemáticamente el desarrollo de éste en toda la obra de Nietzsche, sobre todo conectándolo a la experiencia wagneriana y al problema del actor vinculado con la misma. A la luz de cuanto dice Bertram, se puede ver también la ruptura con Wagner como un aspecto del reconocimiento de la diferencia entre las que —véase más adelante— nosotros llamamos aquí «máscara mala» y «máscara buena». Wagner se muestra a Nietzsche como el emblema mismo de la máscara mala, como el modelo del histrión. En general, el desarrollo de Bertram, a través de conceptos como el de la «necesidad de la máscara» (p. 170), toca la problemática de la diferencia entre máscara mala y máscara buena, pero no la sigue hasta el fondo, en todas sus implicaciones de sustancial negación de la identidad, y en el nexo que tiene con ideas como la del eterno retorno y del ultrahombre.

2. Esta lectura de Nietzsche es hoy particularmente popular en Francia; tiene en su base ya sea el estructuralismo «lingüístico», ya sea, más remotamente, una tradición interpretativa de ascendencia surrealista, que se puede ver expresa, amén de en el libro de G. BATAILLE (*Sur Nietzsche* [volumen II de la *Somme athéologique*], París, Gallimard, 1945, trad. it. de A. Zanzotto, Milán, Rizzoli, 1970), en los estudios de P. KLOSSOWSKI: los dos ensayos contenidos en el volumen *Un si funeste désir*, París, Gallimard, 1963; y el amplio estudio sobre *Nietzsche et le cercle vicieux*, *ibid.*, Mercure de France, 1969. Este último libro lleva una dedicatoria a

como es obvio no había podido nunca pasar del todo a segundo plano en la literatura sobre Nietzsche, aquí había permanecido comúnmente en una posición subordinada, confundido con frecuencia en el interior de perspectivas que pretenden acentuar en él sobre todo el aspecto del moralista, del crítico de la costumbre y de las hipocresías de la mentalidad tradicional, en suma una temática exclusivamente de «desenmascaramiento».

El problema de la máscara es el problema de la relación entre ser y apariencia. Enunciado así, el tema permite tomar desde el principio el sentido, por un lado, de la relación de Nietzsche

---

Gilles DELEUZE, autor de un *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, 1962, éste también ligado de algún modo a tal tradición interpretativa. Desde el punto de vista de las ascendencias estructuralistas de la reciente literatura nietzscheana francesa, no debe olvidarse que uno de los maestros de la más reciente crítica francesa ha sido Maurice Blanchot, a través del cual, en gran medida, ha pasado el influjo de Heidegger. De BLANCHOT conviene ver *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969, con algunos capítulos dedicados a Nietzsche y al nihilismo. Otro término de referencia fundamental para la comprensión de la discusión francesa sobre Nietzsche es Michael Foucault. Él ha dedicado a Nietzsche varios ensayos (por ejemplo, el presentado en el coloquio de Royaumont en 1964, ahora contenido en el volumen de VARIOS AUTORES, *Nietzsche*, París, Éditions de Minuit, 1967; y el ensayo sobre *Nietzsche, la généalogie et l'histoire*, en el volumen *Hommage a Jean Hyppolite*, París, PUF, 1971; traducido, junto a otros numerosos escritos de estudiosos franceses, en un reciente fascículo del *Verri*, núms. 39-40, 1972); pero la referencia a Nietzsche es constante en sus obras mayores, y junto al libro de Deleuze tales obras son ciertamente determinantes en la actual controversia sobre Nietzsche en Francia. Como documentos más recientes de esta lectura «estructuralista» o hermenéutico-lingüística de Nietzsche en Francia pueden considerarse los libros de J. M. REY, *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, París, Seuil, 1971; y de B. PAUTRAT, *Versions du soleil, Figures et système de Nietzsche, ibid.*, 1971. Sobre las características y los límites de estas lecturas de Nietzsche deberemos volver más adelante, en el apartado tercero; desde ahora es útil tener presente, sin embargo, que lo que distingue estas interpretaciones es la casi exclusiva atención al texto, entendido como el lugar en que sobreviene la destrucción nietzscheana de la tradición metafísica occidental. Si tal atención al texto tiene el mérito de reclamar el significado peculiar que el escribir tiene para un filósofo como Nietzsche, ubicado en la situación ambigua del momento final del nihilismo (acerca de esto, asimismo, véase el apartado tercero), por otra parte comporta el riesgo de servir de base a una enésima apología ideológica de la labor literaria. Así, en REY, la labor de Nietzsche se configura, en su oposición a toda metafísica monística tradicional, como un hallazgo de las multiformes estructuras sintácticas en las que se articula la gran neurosis que es la civilización occidental, y que se manifiestan ante todo en el lenguaje (v., por ejemplo, pp. 153, 168-169). Desde esta perspectiva, es esencial el tema de la genealogía, entendida como *deconstruction* descriptiva de las estructuras lógico-lingüísticas de la metafísica. La violencia necesaria para vencer la fuerza con que se imponen estas instituciones se ejercita ante todo (parece que exclusivamente) en la operación de la lectura (v. p. 162). El carácter puramente «textual» de la revolución nietzscheana está todavía más enfatizado en el libro de Pautrat, a menudo rico en útiles sugestiones, pero siempre orientado a reducir a Nietzsche entero al ejercicio de una escritura que, en su condición de ambigua (véanse, por ejemplo, pp. 260 y ss.), constituiría toda la novedad de su filosofar. No sólo la esencia de Nietzsche es toda «textual», sino que el intérprete, sustancialmente, no debe hacer otra cosa que rehacer esta operación, reviviendo la experiencia de una revolución que no es más que una cierta manera de leer y de escribir.

con Schopenhauer, por otro, las raíces de su filosofía en la experiencia filológica.[3] La temática de la relación ser apariencia, que Nietzsche encuentra elaborada en el pensamiento de Schopenhauer, no puede ser despachada apresuradamente, como frecuentemente se hace, en cuanto simple expresión de una problemática interna del schopenhauerismo, o más generalmente del irracionalismo. Se insiste con demasiada frecuencia en los aspectos menos productivos de este tema (el mundo como pura ilusión, el velo de Maya, la liberación de la apariencia mediante la ascensión espiritual, etc., el fondo irracional de las cosas) sin subrayar bastante que, con todos los límites de las soluciones que luego son propuestas, el hecho de plantear *después de Hegel* el problema de la divergencia entre ser y apariencia constituye uno de los momentos definitivos de la discusión crítica sobre el hegelismo. También la destrucción marxiana de la dialéctica hegeliana puede ser leída, en gran medida, a la luz de una análoga reafirmación de la divergencia entre ser y parecer, al menos en la medida en que no se quiera entender el materialismo como pura sustitución por la «materia» del espíritu hegeliano, sino que se entienda el alcance que esta «sustitución» tiene sobre el plano del modo de entender la dialéctica y la imposibilidad de lograr un estado de coincidencia absoluta entre ser y conciencia, entre naturaleza y espíritu, entre esencia y apariencia, precisamente.[4]

Si por un lado, pues, el problema de la máscara liga a Nietzsche al filón maestro de la discusión sobre el hegelismo, por cuanto coloca de tal modo en la base de su especulación un rechazo perjudicial (inicialmente asumido en los términos de Schopenhauer, sin una refundación autónoma) del racionalismo metafísico, por otro lado la cuestión se tiñe de repente, en él, de un aspecto específico, directamente ligado a su experiencia de filólogo. Como filólogo, Nietzsche representa lo que más o menos explícitamente teorizado ha sido siempre la postura básica de la filología ante la Antigüedad clásica, y que está presente de manera profunda en el concepto mismo de clásico: la asunción de la Antigüedad como modelo, el estudio de la literatura y el arte griegos con vistas a una «crítica», a un juicio sobre el presente, que inevitablemente aparece (esto sobre todo partiendo del clasicismo del siglo XVIII alemán) como decadencia y degeneración. Es muy importante observar, sin embargo, que precisamente el hecho de arrancar de Schopenhauer y de la divergencia, por él teorizada, entre ser y apariencia, produce de algún modo en Nietzsche una síntesis totalmente original que, a la vez que modifica profunda-

3. Sobre esto, véase la discusión sostenida en mi volumen *Ipotesi su Nietzsche*, Turín, Giappichelli, 1967, pp. 91 y ss.

4. El filósofo que más ampliamente ha desarrollado estas implicaciones de la destrucción materialista de Hegel es Ernst BLOCH; de éste, véanse, especialmente, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt, Suhrkamp, 1962; y *Das Prinzip Hoffnung*, *ibid.*, 1959.

mente la postura clasicista de base (la Antigüedad como modelo), y más bien puede decirse que constituye su definitiva refutación, cerrando así un período completo de la historia cultural europea; por otro lado, reacciona también contra el modo de entender la doctrina de Schopenhauer, dando comienzo un proceso que concluirá con el abandono de esta doctrina por parte de Nietzsche.

La idea antihegeliana de la imposibilidad de una perfecta coincidencia entre ser y parecer, que está en el fondo de la filosofía schopenhaueriana del mundo como voluntad y representación, lleva ante todo a Nietzsche a debatir de nuevo las bases del concepto de clásico, que, incluso antes e independientemente de Hegel, eran sustancialmente de molde hegeliano: a Hegel más bien se le puede ver, sin más, como aquel que extrae todas las consecuencias implícitas en el clasicismo del que se había empapado la cultura europea, y especialmente la alemana del siglo XVIII.

La Antigüedad es «clásica», desde esta perspectiva, en tanto realiza una perfecta coincidencia de esencia y manifestación, de interior y exterior, de cosa en sí y fenómeno.[5]

Ahora bien, el primer resultado de la aplicación de puntos de vista schopenhauerianos a tal clasicismo es la destrucción de este concepto de clásico desde los mismos fundamentos. Aun cuando para Hegel lo clásico no era nada definitivo, sino únicamente porque la coincidencia de exterior e interior en el mismo no se había logrado *todavía* en su forma más completa (la filosofía), el concepto se inscribía, no obstante, dentro de un sistema regido totalmente por el supuesto de una posible coincidencia perfecta de esencia y manifestación. Nietzsche, instruido por Schopenhauer,[6] descubre que la coincidencia que lo clásico nos presenta no sólo no realiza verdaderamente la adecuación recíproca de ser y parecer, sino que al contrario (cosa que debe subrayarse), lo clásico es ya un modo de reaccionar defensivamente ante la imposibilidad experimentada de esta coincidencia.

En esta segunda constatación, sin embargo, pero más generalmente en los mismos supuestos implícitos en el esfuerzo de aplicar categorías schopenhauerianas a la interpretación de la historia, sale a la luz también un nuevo nudo de problemas que, a la vez que ratifican, paradójicamente y con sentido cambiado, una actitud clasicista en Nietzsche, lo conducen igualmente a sentar las bases del distanciamiento de Schopenhauer. El descubrimiento

5. Hegel ha ofrecido la elaboración más nítida de esta temática en las *Lecciones de estética*, trad. it. de N. Merker, Turín, Einaudi, 1967. Sobre el concepto de clásico y su significado principal en la moderna cultura europea, véanse las magistrales páginas de H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. it. de G. Vattimo, Milán, Fabbri, 1972, pp. 334 y ss., y *passim*.

6. Y no sólo por él, obviamente. La visión del helenismo que se expresa en el *Nacimiento de la tragedia* tiene profundas raíces en la filología romántica; véase la reconstrucción que de ella da Ch. ANDLER, *Nietzsche, sa vie, sa pensée*, París, 1920, 6a. ed., *ibid.*, Gallimard, 1958, vol. I, pp. 394 y ss.

de que todas las características de equilibrio, armonía, entereza y perfección formal con las que hemos solido distinguir lo clásico son solamente máscara, apariencia de una «cosa en sí» que adolece de profundos desgarramientos, más bien en esencia, pensado siempre siguiendo las huellas de Schopenhauer, desgarramiento y tormento —este descubrimiento no lleva a Nietzsche, como quizás habría sido lógico esperar,[7] a desechar toda idea de un «modelo» históricamente localizable; y, por consiguiente, también a rechazar la noción de decadencia (en tanto toda la historia no puede más que aparecer bajo esta categoría, que así pierde todo significado específico). El «clasicismo», que ahora debe entenderse sin embargo en sentido distinto, aun conservando de algún modo una función de modelo, no es experimentado más como realización ejemplar de una coincidencia entre interior y exterior, sino entendido en cambio como una peculiar configuración de la inevitable divergencia entre ser y parecer, una peculiar forma de «máscara» que, según una inversión destinada a hacerse cada vez más clara en las obras del Nietzsche maduro (cuando sienta la propia filosofía como «dionisíaca», pura y simplemente: «Dioniso contra el Crucificado»; *Ecce homo*, «Por qué soy un destino», 9), se presentará como la única «verdad» posible, contrapuesta a la verdad de la razón metafísica.

Si Nietzsche modifica profundamente el contenido de la noción de clásico —puesto que reconoce el equilibrio entre interior y exterior como una peculiar forma de máscara; y por consiguiente, de no equilibrio— permaneciendo por otra parte clasicista en cuanto todavía individúa, aunque ya no se sitúe en el «clasicismo» tradicionalmente entendido (la Atenas de Pericles), el modelo de una cultura no decadente, ello significará que la decadencia y en general la valencia negativa de los fenómenos históricos no podrá identificarse simplemente con su condición de máscara, con su divergir de la cosa en sí; se deberá dar una forma de enmascaramiento no decadente en lugar de una máscara decadente. En esto, sin embargo, están todas las premisas para el abandono de las posiciones schopenhauerianas, para las que continuaba siendo decisivo el salto platónico «de aquí allá», la liberación de la cadena de la apariencia, el «pathos» kantiano (aun cuando en Schopenhauer, enfatizado y transferido, pueda decirse del plano regulativo al plano constitutivo) por la cosa en sí. La ambigüedad y las

7. La visión schopenhaueriana del mundo antiguo, incluso en sus fundamentales diferencias de la de Nietzsche, es ampliamente reconstruida por G. RICONDA, *Schopenhauer interprete dell'occidente*, Milán, Mursia, 1969, pp. 45 y ss. El estudio de Riconda pone muy bien de manifiesto cómo Schopenhauer conserva por un lado ciertas características de la visión clásica del helenismo, pero a la vez sienta las bases para una destrucción de su valoración (pp. 48-49). En general, en resumidas cuentas, el problema del clasicismo en Schopenhauer se ha de encuadrar en el conjunto de su filosofía de la historia, la cual excluye toda noción de un modelo canónico.

aparentes incoherencias de las obras nietzscheanas juveniles, desde el *Nacimiento de la tragedia* a las *Consideraciones intempestivas*, especialmente en la segunda, «sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida», derivan todas ellas de la falta de reconocimiento de la carga antischopenhaueriana, antiplatónica en el fondo, de su elaboración del problema del clasicismo. Queda en Nietzsche todavía una residual «voluntad de verdad», que contradice netamente el descubrimiento de que no se da verdad posible en la existencia histórica, y de que esto no es un «mal» a combatir; lo cual más bien parece un mal sólo desde el punto de vista de una «voluntad de verdad» inmersa en la decadencia; dentro de la cual, por tanto, como muy pronto parecerá evidente a Nietzsche mismo, figura también Schopenhauer.

El acercamiento a la civilización como máscara, que Nietzsche plantea en el *Nacimiento de la tragedia* y en las obras próximas a ella, puede con arreglo a derecho —como parece asimismo, pero no solamente, desde el punto de vista de su relación con la que es su matriz filosófica más relevante (Schopenhauer)— ser asumido como motor central de su itinerario especulativo, desde las originarias reflexiones sobre los griegos hasta la noción de superhombre (o ultrahombre) y la voluntad de poder. El problema de la relación ser-parecer, primordial en toda la historia de la filosofía y, sobre todo, característico para toda filosofía que quiera ser, como ciertamente Nietzsche quiere que sea la suya, «trágica», es aquel en torno al cual se construye todo su pensamiento; en este sentido, más allá de todo significado particular y específico de esta o aquella tesis suya, es cierto que su pensamiento representa ante todo una *Auseinandersetzung* con Hegel.[8] Entre todos los filósofos del siglo XIX que se miden a Hegel, Nietzsche es quizás el que más radicalmente acaba por sustraerse a la magia de sus planteamientos; por ello, con excesiva frecuencia, las posiciones antihegelianas son solamente variaciones «internas» del sistema.[9] Sustraerse a esta magia hegeliana significa plantear en términos y alternativas completamente nuevas el problema de la relación ser-parecer: en el concepto de máscara se resume esta radical novedad de planteamiento; y en la reflexión sobre la civilización

8. Entre los recientes intérpretes, el que más ha insistido en este constitutivo carácter antihegeliano de Nietzsche es G. DELEUZE, en el ya citado *Nietzsche et la philosophie*. El problema de la relación con Hegel es ante todo el de la relación con la dialéctica; sobre esto volveremos más adelante. Véanse las objeciones alegadas a Deleuze, sobre esta cuestión, por J. GRANIER, en la recensión publicada en *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 1969, pp. 91-100.

9. Esta tesis ha sido demostrada, sobre todo por cuanto concierne al existencialismo, por L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Turín, Taylor, 1950; y anteriormente en el libro sobre *Carlo Jaspers e la filosofia dell'esistenza*, Nápoles, Loffredo, 1940; y en los *Studi sull'esistenzialismo*, Florencia, Sansoni, 1943. Es significativo, precisamente, que en la hipótesis interpretativa de Pareyson no figure Nietzsche.

griega y sobre su decadencia [10] se halla la primera elaboración de esta nueva posición, que pronostica ya, en sus contradicciones, los desarrollos sucesivos.

10. Por qué y cómo el equilibrio clásico ha sido roto es un problema que el clasicismo filosófico siempre ha encontrado difícil de resolver en términos satisfactorios. Piénsese, por ejemplo, en la VI de las *Cartas sobre la educación estética* de SCHILLER, y en las páginas de la *Fenomenología del espíritu* hegeliana sobre el mito de Antígona.

II. En las raíces de la escisión entre ser y parecer. La noción de decadencia

Fiel a las tesis que teoriza en la segunda *Intempestiva*, el filólogo Nietzsche no estudia la Antigüedad clásica con el espíritu del científico que reconstruye «objetivamente» un mundo pasado, sino con una postura que sintetiza un poco las tres analizadas en el ensayo: monumental, anticuaria, crítica; y especialmente —conforme al espíritu que desde siempre guía a la filología clásica— en postura monumental, buscando en la Antigüedad ejemplos y modelos para la vida presente. Frente a estos modelos, la vida presente se caracteriza como decadencia. La definición más general de la decadencia, desde el punto de vista nietzscheano, es la que se percibe como ausencia de una unidad estilística (*Consideraciones intempestivas* II 4). No se trata, como aclara Nietzsche, de falta de belleza a modo de no correspondencia a algún canon formal; sino de la relación forma-contenido, interior-exterior, ser-parecer. El hombre de su tiempo (y especialmente el alemán) se le aparece caracterizado por la total ausencia de una coherencia entre forma y contenido, por la que necesariamente, ante todo en tal hombre y después en el filósofo que lo observa, la forma no puede aparecer más que como disfraz (*Consideraciones intempestivas* II 5). Este equilibrio entre forma y contenido tiene un peculiar vínculo con el afirmarse del saber científico; pero sobre esto se deberá volver. Ahora importa ver, independientemente de una caracterización más particularizada del desequilibrio forma-contenido, por qué nace el disfraz, el cual, en su específica inadecuación al contenido, comporta para Nietzsche un inevitable carácter de reflexión. El disfraz es algo que no nos pertenece por naturaleza, sino que se asume deliberadamente en consideración de algún fin, impelidos por alguna necesidad. En el hombre moderno, el disfraz es asumido para combatir un estado de temor y de debilidad. La enfermedad histórica, eso es el conocimiento exasperado del carácter devenido y deviniente de todas las cosas, ha vuelto al hombre incapaz, verdadero discípulo de Heráclito (*Consideraciones intempestivas* II 1), de crear verdaderamente historia, de producir eventos nuevos en el mundo. Esta incapacidad es miedo a asumir responsabilidades históricas en primera persona, inseguridad de las propias decisiones.

«Mientras con énfasis se habla como nunca antes de la "personalidad libre", ni si ven personalidades, y menos personalidades libres, sino sin excepción hombres universales medrosamente

arrebujados.» «Nadie expone ya su persona, sino que se disfraza de hombre culto, de erudito, de poeta o de político. Cuando uno toca tales máscaras, creyendo que toman en serio la cosa y no hacen la comedia... se queda de pronto con nada más que un montón de trapos y retazos.» (UB, II 5).

El disfraz nace, pues, de la inseguridad, la cual, para el hombre moderno, tiene específicas raíces en el exceso de cultura histórica y en el afirmarse del saber científico como forma espiritual hegemónica. Además, disfraz, como se manifiesta a partir de los textos citados y del contexto de la segunda *Intempestiva*, significa asunción de máscaras convencionales, anquilosadas (*El Nacimiento de la tragedia* habla, por su parte, de máscaras con una sola expresión, a propósito del decaer de la tragedia después de Eurípides y Sócrates; 17). A estos textos que describen el proceso de formación de la máscara, o por lo menos, más exactamente, la asunción de máscaras ya constituidas en términos de disfraz, pueden añadirse los pasajes del ensayo *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral* (1873) donde el hombre es señalado explícitamente como el animal que, hallándose en una situación de mayor debilidad que muchos otros y que las fuerzas naturales superabundantes, ha adoptado como única arma posible de defensa la ficción:

«El intelecto, como medio de asegurar la supervivencia del individuo, donde desarrolla sus principales fuerzas es en el fingimiento; pues éste es el medio por el cual sobreviven los individuos débiles, menos robustos, a los que está vedado luchar por su existencia con cuernos o recia dentadura de fiera» (UeWL, 1).

Mientras en la segunda *Intempestiva* la máscara y el disfraz son considerados, sobre todo en el plano «moral», como indicio y a la vez consecuencia de una ausencia de unidad estilística, es decir de carácter y de fuerza, en el ensayo sobre la verdad el discurso es «extramoral», considera el surgir de ciencia como sistema de ficciones excogitadas por el intelecto para garantizar la supervivencia del animal en medio de una naturaleza hostil, y ante todo en la disputa con otros individuos de su misma especie. Lo que interesa aquí, sin embargo, es ver cómo la ficción, en su acepción más general, que cubre a la vez el acto de camuflarse y el de excogitar ficciones útiles como los conceptos científicos, está en cualquier caso ligada al temor, a la inseguridad, a la lucha por la existencia.

En *El nacimiento de la tragedia*, en términos extremadamente más generales pero también más íntimamente contradictorios, el surgir de la máscara es referido al dolor. No se trata más de la lucha por la vida o del temor y debilidad de cada uno de los hombres empíricos, sino, schopenhauerianamente, del dolor y del

sufrimiento mismo del uno primordial, de la voluntad. La remisión a *El nacimiento de la tragedia* no puede, sin embargo, colocarse simplemente al lado de estos otros textos citados como un ejemplo distinto de cómo Nietzsche teoriza la conexión de la apariencia-máscara con una raíz de sufrimiento, amenaza, conflicto, negatividad. *El nacimiento de la tragedia* representa más bien la puesta al descubierto de las mismas raíces históricas del conflicto dentro del cual el hombre moderno se encuentra implicado y en función del cual asume la ficción como disfraz y arma. Se trata, como se ha indicado, del clasicismo, aunque transformado y reinterpretado, de Nietzsche: nuestra civilización parece un fenómeno de decadencia porque es confrontada con la griega (acerca de esto, véase por ejemplo UB, II, 4); pero, además de eso (y es el peculiar «círculo hermenéutico» de todo clasicismo) esta confrontación no se realiza entre dos fenómenos externos el uno al otro: nuestra decadencia pertenece a una historia de la que forma parte, como momento inicial o en todo caso como punto de referencia privilegiado, precisamente aquella clasicidad con que se pretende confrontarla.

Bajo esta luz, *El nacimiento de la tragedia* se dilata en su significado hasta constituir una ideal reconstrucción histórica; o mejor, de la prehistoria, de la arqueología de nuestra civilización y de la relación entre ser y parecer que le resulta peculiar. No se trata de una audaz hipótesis historiográfica sobre una civilización del pasado, con alguna remisión y «aplicación» a nuestro presente (las páginas finales sobre Wagner y la nueva música alemana como resurrección de la tragedia), sino de una arqueología de toda civilización, en la medida en que la noción misma de civilización, la única de que disponemos, es modelada sobre la nuestra, aquella que ahora se nos presenta bajo el signo de la decadencia y que tiene este vínculo originario con la clasicidad.

¿Tiene algún significado que, en *El nacimiento de la tragedia*, el surgir del mundo de la apariencia esté ligado al dolor? A primera vista, parece haber aquí una radical diferencia entre la ficción, la máscara, el disfraz que caracterizan al hombre moderno y el mundo de las formas que la Antigüedad clásica nos ha transmitido. Nietzsche mismo, en la segunda *Intempestiva*, contrapone a la falta de unidad estilística y de coherencia entre interior y exterior que es propia del hombre moderno, la armonía entre forma y contenido propia del griego (UB, II, 4 y 10). Pero esta armonía de forma y contenido, este mundo de las formas perfectamente definidas y completas, no está a su vez exenta del enmascaramiento, de la escisión entre ser y parecer. Es éste el gran descubrimiento del escrito sobre la tragedia, hecho posible, como se ha dicho, a partir de la doctrina schopenhaueriana, pero ya implícitamente crítico en relación con ella.

El mundo clásico de las formas definidas es el que Nietzsche llama mundo de la cultura apolínea; tal mundo, desde Winckel-

mann, había parecido posible sólo como expresión de una humanidad a su vez equilibrada y perfecta. Los griegos habían podido producir un mundo de belleza y de compostura como el de las divinidades olímpicas y de la literatura trágica, sólo porque ellos mismos eran uno de los vivos ejemplos de una humanidad serena y equilibrada, ignorante de conflictos, en perfecta armonía entre interior y exterior, carne y espíritu. Ahora bien, Nietzsche establece el contraste entre esta serenidad, que desde siempre ha caracterizado en nuestra cultura la imagen del espíritu clásico, con la visión del mundo que se pone de relieve en la sabiduría popular de ciertos mitos griegos, como el del rey Midas y la respuesta que tuvo de Sileno:

«Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti; morir pronto» (GdT, 3).

Este mito de Sileno es sólo la vía a través de la cual Nietzsche se introduce en la otra faceta del alma griega, que más tarde verá expresa en la tradición de los misterios dionisíacos, en los ritos orgiásticos, en todo aquel mundo subterráneo de cultos populares que, si bien comúnmente, por la propia naturaleza del asunto, no surge en formulaciones definidas y documentadas en la proporción de otros aspectos más «luminosos» del helenismo, está sin embargo constante e indiscutiblemente presente en toda la historia de aquella civilización. ¿Qué relación mantiene este lado «oscuro», pesimista, con la luminosidad del mundo de los dioses olímpicos? Para responder a esta pregunta hace falta «desmontar piedra a piedra, por así decirlo, aquel primoroso edificio de la *cultura apolínea*, hasta ver los fundamentos sobre los que se asienta» (GdT, 3). El mito de Sileno, y en general el alma popular griega cual se desvela en los misterios dionisíacos, nos conducen a ver la raíz de la

«montaña mágica del Olimpo... El griego conoció y sintió los horrores y espantos de la existencia: para poder vivir tuvo que colocar delante de ellos la resplandeciente criatura onírica de los olímpicos. Aquella enorme desconfianza frente a los poderes titánicos de la naturaleza, aquella Moira que reinaba despiadada sobre todos los conocimientos, aquel buitre del gran amigo de los hombres, Prometeo, aquel destino horroroso del sabio Edipo, aquella maldición de la estirpe de los Atridas, que compele a Orestes a asesinar a su madre, en suma, toda aquella filosofía del dios de los bosques, junto con sus ejemplificaciones míticas... fue superada constantemente, una y otra vez, por los griegos, o, en todo caso, encubierta y sustraída a la mirada, mediante aquel

mundo intermedio artístico de los olímpicos. Para poder vivir tuvieron los griegos que crear, por una necesidad hondísima, estos dioses... Aquel pueblo tan excitable en sus sentimientos, tan impetuoso en sus deseos, tan excepcionalmente capacitado para el *sufrimiento*, ¿de qué otro modo habría podido soportar la existencia si en sus dioses ésta no se le hubiera mostrado circundada de una aureola superior?» (GdT, 3).

Las raíces de la montaña mágica del Olimpo ahondan dentro de una visión lúcida pero aterradora de la «verdad» de la existencia, amenazada por fuerzas inmensamente más potentes que ella; una visión que se condensa en la filosofía de Sileno, seguidor de Dioniso, y que Nietzsche llama dionisíaca.

El mundo de los dioses olímpicos mantiene con esta sabiduría popular dionisíaca la misma relación que «mantiene la visión extasiada del mártir torturado con sus suplicios» (GdT, 3). La existencia sería insoportable si no fuese transfigurada en las divinidades del Olimpo. Ellas la hacen soportable, por cuanto transfieren todos sus características en un dominio donde no está vigente la angustia del perecer, el terror de la muerte y del aniquilamiento. El mundo de la apariencia y de la forma definida, la cultura apolínea que encuentra su máxima expresión en la escultura griega, es una ilusión, una máscara, que sirve para soportar la existencia, aprehendida en su esencia por la sapiencia dionisíaca, que le es más próxima, y precisamente por esto no se formula en expresiones definidas, sino que comparte su móvil fugacidad, la caoticidad, el carácter oscuro (son conocidas las parejas de conceptos y de metáforas con que Nietzsche determina las dos esferas de lo apolíneo y de lo dionisíaco: sueño-embriaguez; escultura-música, etc.).

Si también es más radical, y en muchas páginas del escrito sobre la tragedia parece referirse —según un modo de pensar schopenhaueriano— más al uno primordial, la voluntad, que al hombre en particular, el dolor y el temor de los que nace aquí, el mundo de la ilusión olímpica no parece alejarse mucho de la necesidad de ficción, de disfraz, de ilusión, de la que surge la máscara del hombre decadente en el escrito sobre la historia o en el ensayo sobre la verdad y la mentira. Por lo demás, el escrito sobre la historia presenta otras muchas y más profundas analogías con la doctrina de la ilusión apolínea, puesto que allí, más todavía que el tema del disfraz como signo de decadencia del hombre moderno, se encuentra la doctrina de la necesidad de un horizonte delimitado, y de algún modo «artificialmente» cerrado y definido, para cualquier acción histórica. La función que los dioses del Olimpo desempeñan en *El nacimiento de la tragedia*, la de proteger al hombre de la lúcida penetración dionisíaca de la esencia caótica de la existencia, parece ser desempeñada, en el caso de la acción histórica como la describe la segunda *Intempes-*

tiva, por la delimitación del horizonte.[1] En sustancia, la exasperación de la conciencia histórica que ha habido sobre todo en el siglo XIX conduciría al hombre a una percepción hasta tal punto clara del carácter efímero, relativo, insignificante de toda acción y decisión, como para resultarle imposible actuar aún verdaderamente en la historia. Una acción histórica capaz de producir algo nuevo puede ser cumplida sólo por quien la crea de algún modo decisiva; pero esto exige una limitación propiamente de la conciencia histórica, la definición de un horizonte concluso, y el horizonte se define y cierra a su vez sólo en base a la transfiguración eternizante de este o aquel aspecto de la existencia histórica considerada de otro modo absolutamente efímera; en suma, sobre la base de los que pueden llamarse «valores», o, como Nietzsche aquí los llama, «poderes eternizantes».

Como se ve, en la segunda *Intempestiva* el concepto de máscara se entiende y se generaliza articulándose en aspectos diversos, y en esto se aproxima al uso articulado que hace de él *El nacimiento de la tragedia*. El problema, en una primera aproximación, se puede plantear así: en la segunda *Intempestiva*, además del disfraz del hombre decadente que no sabe tomar iniciativas y se enmascara asumiendo roles estereotipados, «máscaras con una sola expresión», nos encontramos también frente a un enmascaramiento que no sólo no está conectado a la decadencia, sino que, por el contrario, parece el único modo de salir fuera de ella: la definición y delimitación de un horizonte de la acción histórica, que exige la asunción de algún elemento de la existencia histórica como «valor», en función de transfiguración eternizante análoga a la de los dioses olímpicos.

Es, sin embargo, sólo una primera aproximación. Efectivamente, puede decirse que también en el caso de la necesidad de un horizonte delimitado en consideración de la acción histórica vale

1. Véase, por ejemplo, UB, II, 1: «La acción supone el olvido, del mismo modo que la vida de todo ser orgánico supone no solamente la luz, sino también la oscuridad. Un hombre que pretendiera sentir en un todo históricamente se parecería a uno que estuviera obligado a prescindir del sueño o al animal que tuviera que subsistir exclusivamente a base del siempre renovado rumiar. Es, pues, posible vivir, y aun vivir feliz, casi sin recordar, como lo demuestra el animal; mas es de todo punto imposible siquiera *vivir* sin olvidar. [...] Todo ser viviente sólo dentro de un horizonte delimitado puede alcanzar salud, fuerza y fecundidad»; y UB, II, 10: «Los antídotos a lo histórico se llaman *lo ahistórico y lo suprahistórico*... Con el término "lo ahistórico" designo el arte y poder de *olvidar* y de encerrarse dentro de un *horizonte delimitado*; llamo "suprahistóricas" a las potencias que distraen la mirada del Devenir y la dirigen hacia aquello que confiere a la existencia carácter de lo eterno e idéntico: hacia el *arte* y la *religión*.» No es difícil advertir que aquí arte y religión son solamente diferentes nombres con que se indica el ser y la función de los dioses olímpicos de *El nacimiento de la tragedia*. Si bien, efectivamente, aquí el acento está puesto sobre lo oscuro que necesariamente debe delimitar lo claro para que se dé historia, lo esencial del discurso es la necesidad de forma, de límite, de definición. Para una análisis detallado de la segunda *Consideración intempestiva*, véase el capítulo I de mi volumen, ya citado, *Ipotesi su Nietzsche*.

el mismo discurso hecho para las divinidades olímpicas: también aquí se trata de una máscara inventada y empleada como fuerza de defensa contra el poder nulificador y paralizante de la penetración dionisíaca de la verdadera realidad de la existencia. Con todo, la generalización de tal concepto de máscara que se tiene en la segunda *Intempestiva* y, sobre todo, en el escrito sobre la tragedia, plantea la cuestión de una redefinición de la decadencia y de la relación entre decadencia y máscara o disfraz. Más adelante se verá que, en la segunda *Intempestiva*, no sólo la máscara-disfraz del hombre decadente, sino también la máscara-delimitación de horizonte ocupa su lugar en el cuadro de la decadencia, por lo que no representa una verdadera alternativa respecto a aquélla, no constituyendo, pues, un problema nuevo. Por ahora, sin embargo, ya sea por esta segunda posibilidad a que alude la consideración intempestiva sobre la historia, ya sea, sobre todo, por la noción de cultura apolínea de *El nacimiento de la tragedia*, nos vemos inducidos a preguntarnos si la máscara está siempre y necesariamente conectada con la decadencia. Al contrario ha resultado ya evidente que también aquel mundo de formas que se nos aparecen como una perfecta síntesis de interior y exterior, ser y parecer, a su vez no es más que una máscara destinada a encubrir la desnuda realidad de la existencia amenazada por el terror y el caos. Al parecer, la conclusión provisional a la que se deba llegar es que la noción de decadencia, que se anuncia inicialmente como conectada a la escisión ser-parecer y como definible en términos de máscara, debe ser examinada, en cambio, bajo otra luz, porque también lo que por definición se contrapone a la decadencia, y que, además, con su alcance normativo, determina el significado del mismo concepto de decadencia, a saber, lo clásico, está a su vez totalmente situado en el dominio de la máscara. Se deberá buscar una distinción que pase al interior mismo del mundo de la máscara. De ese modo, como se ha dicho, la noción de clásico ha sufrido una radical revisión a la luz de nociones schopenhauerianas; pero igualmente el *pathos* schopenhaueriano por la cosa en sí, su espíritu sustancialmente aún platónico de desprecio por las apariencias y de búsqueda de la esencia verdadera es radicalmente criticado, en un sentido que pone a Nietzsche en camino de descubrir la *no unidad* del uno primordial y sacar de ello todas las vastísimas consecuencias.

A una distinción que pase por el interior del mismo mundo de la máscara podemos encaminarnos si nos preguntamos hasta qué punto la génesis de la máscara, del mundo de la apariencia, a partir del dolor y del temor, es global y no permite excepciones. El escrito sobre la verdad proporciona a este propósito algunas importantes indicaciones. Aquí se dice, en efecto, como ya hemos señalado, que la ciencia es un sistema de conceptos convencionales excogitados por el hombre para ordenar el mundo y también para dominarlo mediante la técnica. La ciencia nace como sistema

de metáforas; mejor, como organización, desarrollo y consolidación de un sistema metafórico de primer grado que es el lenguaje, el cual no sólo asigna nombres a las cosas (y en esto consiste ante todo la metaforización), sino también, en las propias reglas sintácticas, gramaticales, etc., prescribe en cierto modo un orden al mundo de la experiencia. Todo este conjunto de reglas es lo que la ciencia se esfuerza en articular y desarrollar, sin aportar, en cambio, nada nuevo: más bien ella encuentra sólo lo que la facultad metaforizante originaria del hombre ya ha infundido siempre en el lenguaje y, por lo tanto, en el mundo según la ciencia lo conoce (UeWL, 1).[2]

Sin embargo, y aquí reside la indicación relevante para nuestro actual problema, si es evidente que la ciencia nace como sistema de ficciones útiles para conservar y desarrollar la vida en un mundo hostil,[3] ya no resulta evidente, sobre la base de qué «dolor» o «temor» precisamente la ciencia, con su precisión y también su utilidad vital, debe ser ulteriormente amenazada por la misma facultad metaforizante de la que nació.

«El impulso a la elaboración de metáforas, ese impulso fundamental del hombre, que no puede ser eliminado ni por un instante porque ello significaría la eliminación del hombre mismo,

2. En las páginas dedicadas a la conciencia en la *Fenomenología del espíritu* HEGEL describe la experiencia que el intelecto hace cuando descubre, con Kant, que las «leyes de la naturaleza» son aquellas que él mismo le ha impuesto en la organización espontánea de las sensaciones según las formas *a priori* de la sensibilidad y las categorías. La diferencia más radical del planteamiento nietzscheano respecto al hegeliano parece estribar en la atención al lenguaje, a través del cual el problema es generalizado y simplificado. Pero la generalización —no se trata sólo de un cierto tipo de saber, o sea, la ciencia de la naturaleza, como era para Hegel y Kant, sino del lenguaje, y a saber, del pensamiento en todas sus manifestaciones— significa asimismo que este reconocimiento no es un paso sobre la vía fenomenológica hacia la autoconciencia, sino el principio de una revisión radical del concepto mismo de autoconciencia (en el sentido general de autoconocimiento).

3. Sobre este aspecto, Jürgen HABERMAS se detiene, ante todo, en la lectura de Nietzsche, ya sea en las páginas dedicadas a Nietzsche en el volumen *Conoscenza e interesse* (trad. it. de G. E. Rusconi, Bari, Laterza, 1970), ya sea en la apostilla a la selección de *Erkenntnistheoretische Schriften* nietzscheanas (Frankfurt, Suhrkamp, 1968). El limitar la noción de ficción al significado «gnoseológistico», si permite a Habermas situar a Nietzsche en relación con la crítica de la ciencia de su tiempo y del nuestro (sobre este aspecto, véase también el libro de A. C. DANTO, *Nietzsche as Philosopher*, Nueva York y Londres, MacMillan, 1965), le impide sin embargo aprehender el sentido positivo de los escritos del último período. Para Habermas, el único terreno sobre el que hoy se puede releer con utilidad a Nietzsche es el de la crítica del conocimiento y del descubrimiento del nexo conocimiento-interés; las obras de la madurez, aquellas en las que Nietzsche esboza su propuesta de superación del nihilismo, proporcionan a Habermas sólo manifestaciones de un exasperado subjetivismo, en las cuales Nietzsche olvidaría por completo toda diferencia «entre un proyecto de la especie, que se debe medir con condiciones contingentes, y las proyecciones oníricas, en las que nuestras fantasías y nuestros deseos toman formas indeterminadas y provisionales» (*Erkenntnistheoretische Schriften*, cit., p. 260). Toda la carga destructiva de la ficción que va más allá de las necesidades vitales es así olvidada, con graves consecuencias para la interpretación de todo el pensamiento nietzscheano.

no por haberse construido con sus productos volatilizados, los conceptos, un mundo nuevo, regular y estable, para que se sirva de castillo fuerte, está realmente dominado, apenas si domado. Él busca un nuevo campo de acción y otro cauce, y lo encuentra en el mito y, en términos generales, en el arte. Entremezcla constantemente rúbricas y enjambres de conceptos, estableciendo nuevas transposiciones, metáforas y metonimias; evidencia en todo momento un afán de rehacer el mundo existente del hombre lúcido, de hacerlo tan abigarrado e irregular, tan inconexo, tan sugestivo y eternamente nuevo como es el mundo de los sueños... Mas el hombre mismo tiene una irreductible propensión a dejarse engañar y está como traspasado de una dicha inefable cuando el rapsoda le narra cuentos épicos como si se tratase de hechos reales, o el actor en escena representa al rey aún más rey de lo que lo muestra la realidad. El intelecto, ese maestro del fingimiento, está libre y eximido de su habitual servidumbre mientras sepa engañar sin perjudicar, y en tales momentos celebra sus saturnales» (UeWL, 2).

Como se ve, aquí Nietzsche no habla más de ficción como arma de defensa contra los demás o contra la naturaleza hostil; ni parece fácil justificar el libre desarrollarse de la facultad metaforizante sólo como un ulterior empleo «sin efecto» de una técnica y de una energía aprendidas originariamente en la lucha por la vida. Muy probablemente, este problema se plantea porque, incluso en la fase más «schopenhaueriana» de su pensamiento, Nietzsche ha hecho ya, sin ser totalmente consciente de ello, la elección que lo distanciará más tarde de Schopenhauer: ha elegido estar de la parte del mundo «aparente», repudiando el *pathos* por la cosa en sí, la tensión ascética hacia lo uno, que Schopenhauer había heredado de Kant y, anteriormente, de Platón. Asimismo, en *El nacimiento de la tragedia* el «sufrimiento» del que nacen las apariencias apolíneas parece a menudo muy poco emparentado con el dolor y el conflicto, y termina por identificarse con una especie de divina sobreabundancia de la vida. El prefacio escrito por Nietzsche para esta obra en 1886, cuando, por consiguiente, su distanciamiento de Schopenhauer ya se había completado, no hace más que poner en evidencia una tendencia bien presente ya en el texto de 1871:

«en el libro mismo reaparece en varias ocasiones la agresiva tesis de que sólo como fenómeno estético está *justificada* la existencia del mundo. De hecho, el libro entero no conoce, detrás de todo acontecer, más que un sentido y un ultrasentido de artista —un "dios", si se quiere, pero, desde luego, tan sólo un dios-artista completamente amoral y desprovisto de escrúpulos, que tanto en el construir como en el destruir, en el bien como en el mal, lo que quiere es darse cuenta de su placer y su soberanía

idénticos, un dios-artista que, creando mundos, se desembaraza de la *necesidad* implicada en la plenitud y la *sobreplenitud*, del *sufrimiento* de las antítesis en él acumuladas. El mundo es en cada instante la *alcanzada* redención de Dios, en cuanto es la visión eternamente cambiante, eternamente nueva del ser más sufriente, más antitético, más contradictorio, que únicamente en la *apariencia* sabe redimirse» (GdT, «Ensayo de autocrítica», 5).

Si bien se habla todavía de sufrimiento, estamos muy alejados de la máscara asumida por temor y debilidad por el hombre de la decadencia, y también por la invención de la ciencia como ficción útil en la superabundancia del mundo. El dolor y el sufrimientro no son otra cosa que modos de indicar la originaria no unidad del principio primordial de las cosas, la duplicidad insuprimible del ser y, por consiguiente, de marcar, con Schopenhauer pero ya más allá de él, la diferencia de todo planteamiento de racionalismo metafísico hegeliano. Este rechazo de la unidad de lo uno, que por ahora Nietzsche profesa a su modo, ya sea siguiendo a Schopenhauer, ya sea sobre todo tomando instintivamente partido por las apariencias, o al menos por la fuerza que, más allá de todo límite y presión externa, por tanto más allá de todo temor y conflicto, produce libremente, por sobreabundancia, las apariencias, se irá motivando luego, según una línea de pensamiento ya anunciada en la polémica antisocrática del escrito sobre la tragedia, en base a la siempre más clara conciencia con que cualquier concepción del ser como uno no puede más que figurar en la misma línea del racionalismo metafísico, y por lo cual forma parte de la decadencia, de la «moral» del platonismo. El sentido que el prefacio de 1886 confiere a la afirmación según la cual la existencia se justifica sólo como fenómeno estético es que la existencia es necesariamente engaño, ilusión, perspectiva, apariencia: fenómenos todos que no tienen ciudadanía, a no ser como negatividad y obstáculo, en el mundo de la «moral» (del *pathos* por la cosa en sí, por el uno), y que en cambio gozan de familiaridad en el mundo del arte (GdT, «Ensayo de autocrítica», 5).

Como hemos señalado, no parece que esta autointerpretación de Nietzsche en el prefacio del 86' traicione el espíritu de la obra juvenil; si acaso disipa un equívoco, una ambigüedad que en éste todavía subsistía debida al hecho de que allí Nietzsche intentaba «expresar penosamente, con fórmulas schopenhauerianas y kantianas, unas valoraciones extrañas y nuevas, que iban radicalmente en contra tanto del espíritu de Kant y de Schopenhauer...» (GdT, «Ensayo de autocrítica», 6). Junto a la idea de que la sabiduría dionisíaca es algo ante lo que el griego tiende a huir, por el terror de ver en virtud de ella los caracteres caóticos y abismales de la existencia, corre a lo largo de toda la obra, y a menudo más bien parece predominar la otra idea de que lo dionisíaco

es, por su misma naturaleza, por la sobreabundancia y la multiformidad que encierra en sí mismo, potencia plástica, formadora de apariencias y de ilusiones siempre nuevas, como el impulso metaforizante de que habla el escrito sobre la verdad. Puede parecer —y de hecho, tal vez, sin una confrontación con los desarrollos que tendrá sucesivamente en Nietzsche, sería una impresión correcta— que sólo se trate de un oscilar de acentos: ora la vida es concebida como flujo que devora continuamente las formas, ora como poder que las forja siempre nuevas. Pero incluso en este simple desplazamiento de acentos se lleva a efecto una elección metafísica mucho más profunda: nosotros hemos dicho que, aun cuando todavía dentro del cuadro de una terminología schopenhaueriana, Nietzsche toma partido por las apariencias y por la fuerza creadora de las apariencias: si lo dionisíaco es el flujo de la vida que devora las formas, la existencia es concebida como un esfuerzo sustancialmente destinado al fracaso de sobrevivir, deteniendo o incluso sólo olvidando por un instante la terrible realidad del pasar y del perecer. Si en cambio lo dionisíaco es ante todo una fuerza «libremente politizante», también la lucha por la existencia (aquélla en consideración de la cual, por ejemplo, es inventada la ciencia) deviene sólo un caso particular en una vicisitud más vasta, que es la producción general de apariencias, de símbolos, de formas siempre nuevas. Sólo en los desarrollos sucesivos de la obra nietzscheana, sobre todo a partir de *Zaratustra*, esta diferencia de acento adquirirá todo su alcance. Pero, al parecer, desde ahora puede decirse que la interpretación «pesimista», schopenhaueriana, de lo dionisíaco, está enteramente marcada por el temor por la apariencia, por la «rencorosa, vengativa aversión contra la vida misma» de que habla el prefacio del 86' (GdT, «Ensayo de autocrítica», 5), aversión y temor que *no* son modos de ser constitutivos del ser mismo, o del hombre en su «esencia» eterna, sino que figuran también en una determinada configuración histórica de la existencia, son el modo de ser del hombre en la época de la decadencia; por consiguiente, no pueden ser asumidos como raíces universales del mundo de la apariencia y de la máscara, puesto que figuran totalmente dentro de una de las posibles configuraciones históricas que este mundo de la máscara asume.

Si todo ello se tiene presente, aun cuando aquí obviamente quede sólo mencionado, pero que se anuncia ya como el hilo conductor del desarrollo del pensamiento de Nietzsche, se comprende también la importancia decisiva que adquiere la puesta en evidencia de la duplicidad de significados que, desde *El nacimiento de la tragedia*, caracteriza la temática del enmascaramiento y de la apariencia. Esta duplicidad de significados, que es una fecunda contradicción de desarrollos, puede ser expresada diciendo que el problema que Nietzsche plantea inicialmente, la liberación *de lo* dionisíaco, la fuga del caos al mundo de las apariencias ordena-

das y definidas, tiende a transformarse en el de la liberación *de lo* dionisíaco, en el sentido del libre ejercicio de una fuerza metaforizante, de una vitalidad inventiva originaria que no se contenta con haber alcanzado un plano de (relativa) seguridad y libertad a partir del temor (aquella que por ejemplo está garantizada por la ciencia, al menos en líneas generales), precisamente porque no eran simplemente el temor y la necesidad las cosas que originariamente la impulsaban. La polémica que Nietzsche sostendrá, en *Ecce Homo* por ejemplo, contra las posibles interpretaciones darwinianas de su pensamiento, no hará más que llevar a sus últimas consecuencias lo que está implícito en esta ambigüedad de la obra sobre la tragedia. Interpretar darwinianamente al ultrahombre, por ejemplo, y todas las nociones de lucha presentes en el concepto de voluntad de poder, significa en efecto retornar al teorema fundamentalmente metafísico y «moral» de la unidad originaria del ser, esta vez entendida como «la vida» con sus exigencias de conservación y desarrollo. En *El nacimiento de la tragedia*, entender la génesis de la apariencia sólo como esfuerzo de defensa contra la caoticidad de la existencia tendría el mismo sentido de reducción del ser, y de la existencia humana, desde un único principio, en sustancia el instinto de conservación, concebido como aquel que rige la historia pero que *no tiene, a su vez, historia*: con las características del ser metafísico. En cambio, Nietzsche persigue aquí, sobre las huellas de Schopenhauer pero yendo ya más allá de él, una concepción del ser que supere de veras la metafísica y el racionalismo (expresado en su forma más completa en Hegel) liquidando su supuesto fundamental, el de la unidad del ser; a este «proyecto» se une, como su corolario esencial, la exigencia de redefinir en términos no metafísicos la relación ser-parecer. El estudio de la génesis del mundo de la forma clásica, emprendido con supuestos schopenhauerianos, lo conduce a sentar las bases de esta superación de la «metafísica» y de la «moral» (identificadas con lo que él llama «platonismo»).

No es difícil demostrar que, en *El nacimiento de la tragedia*, el problema de liberarse *de lo* dionisíaco se transforma continuamente en el de liberar *lo* dionisíaco. Ante todo, la tesis general de la obra, que la tragedia como forma de arte más excelsa expresa la complementariedad de los dos principios, apolíneo y dionisíaco, se resuelve en último análisis en una reducción de lo apolíneo a lo dionisíaco, en la reposición de la forma definida dentro del ambiente fluido del que nació y se nutrió. Como conclusión de las páginas dedicadas al *Tristán*, y en la necesidad de que, al igual que en todas las tragedias auténticas, el mito (la vicisitud de dos amantes determinados, distintos de nosotros) vele el trastornante poder dionisíaco de la música, Nietzsche escribe:

«En el efecto de conjunto de la tragedia lo dionisíaco recobra la preponderancia; la tragedia concluye con un acento que jamás

podría brotar del reino del arte apolíneo. Y con esto el engaño apolíneo se muestra como lo que es, como el velo que mientras dura la tragedia recubre el auténtico efecto dionisíaco: el cual es tan poderoso, sin embargo, que al final empuja al drama apolíneo mismo hasta una esfera en que comienza a hablar con sabiduría dionisíaca y en que se niega a sí mismo y su visibilidad apolínea. La difícil relación que entre lo apolíneo y lo dionisíaco se da en la tragedia se podría simbolizar realmente mediante una alianza fraternal de ambas divinidades: Dioniso habla el lenguaje de Apolo, pero *al final* Apolo habla el lenguaje de Dioniso.» (La cursiva es nuestra.) (GdT, 21.)

Y en el siguiente capítulo, el 22, es ulteriormente ilustrada esta reducción final de lo apolíneo a lo dionisíaco:

«El *mito trágico* sólo resulta inteligible como una representación simbólica de la sabiduría dionisíaca por medios artísticos apolíneos; él lleva el mundo de la apariencia a los límites en que ese mundo se niega a sí mismo e intenta refugiarse de nuevo en el seno de las realidades verdaderas y únicas» (GdT, 22).

Si es válida nuestra hipótesis general, deberemos hacer hincapié en la única realidad verdadera a cuenta de los residuos schopenhauerianos todavía presentes en la obra. Lo esencial consiste, aquí, en ver que el retorno del mundo de las formas apolíneas al seno de la vitalidad dionisíaca de la que vino no se justifica de algún modo con el sufrimiento entendido simplemente como temor, dolor, necesidad, sino que exige que se recurra a la noción de sufrimiento como sobreabundancia e interna multiformidad del ser.

La reducción del mundo apolíneo de las formas definidas y «objetivas» a su fondo dionisíaco es también la que inspira la descripción nietzscheana del fenómeno de la lírica, en que ésta parece representar, en el mismo grado que la tragedia, la síntesis y la unidad entre impulso apolíneo —que guía al poeta épico y al escultor— e impulso dionisíaco —que vive en el músico. El lírico mantiene con las imágenes producidas por su arte una relación análoga a la descrita en las páginas finales de *El nacimiento de la tragedia* que arriba hemos citado.

«El escultor, y también el poeta épico que le es afín, están inmersos en la intuición pura de las imágenes. El músico dionisíaco, sin ninguna imagen, es total y únicamente dolor primordial y eco primordial de tal dolor. El genio lírico siente brotar del estado místico de autoalienación y unidad un mundo de imágenes y símbolos cuyo colorido, causalidad y velocidad son totalmente distintos del mundo del escultor y del poeta épico. Mientras que es en esas imágenes, y sólo en ellas, donde estos últimos

viven con alegre deleite... mientras que incluso la imagen del Aquiles encolerizado es para ellos sólo una imagen, de cuya encolerizada expresión ellos gozan con aquel placer onírico por la apariencia —de modo que gracias a este espejo de la apariencia están ellos protegidos contra el unificarse y fundirse con sus pensamientos—, las imágenes del lírico no son, en cambio, otra cosa que *él* mismo, y sólo distintas objetivaciones suyas, por así decirlo, por lo cual a él, en cuanto centro motor de aquel mundo, le es lícito decir "yo": sólo que esta yoidad no es la misma que la del hombre despierto, empírico-real, sino la única yoidad verdaderamente existente y eterna, que reposa en el fondo de las cosas, hasta el cual penetra con su mirada el genio lírico a través de las copias de aquéllas» (GdT, 5).

También aquí la conclusión del período resuena aún con acentos schopenhauerianos; pero lo que cuenta es que la relación del poeta lírico con las imágenes de su poesía es, podemos decir, más completa y auténtica que la del épico y el músico, precisamente porque el se identifica con el principio primordial, y no porque se libere de él. La conclusión schopenhaueriana, por último, resulta iluminada y redimensionada en su significado por la confrontación del poeta lírico con el épico y el músico: si el problema consistiese tan sólo en huir de lo dionisíaco la epopeya sería el sumo arte; si se tratase tan sólo de confundirse en lo uno primordial, la música sería supremo arte —como de hecho sucede en Schopenhauer. En cambio, como parece resultar de la confrontación de esta página sobre el lírico con las conclusiones del discurso sobre *Tristán* anteriormente referidas, el arte supremo es la tragedia (véase por lo demás la conclusión del capítulo 21, inmediatamente después del pasaje referido); y lo es porque en ella la relación del poeta, pero también del oyente o espectador, con el mundo de las imágenes es la que, en sus rasgos generales, ejemplifica el lírico; no porque, obviamente, en la tragedia el autor diga «yo» en el mismo grado que el lírico, puesto que más bien, desde este punto de vista, el autor trágico estaría más próximo al épico; sino porque en la tragedia, que en resumidas cuentas no es propia de un «autor», sino que nace, como ahora se verá, del coro trágico, se da un proceso de identificación con las imágenes análogo al ejemplificado por la lírica, y que excluye ya sea la objetividad propia de la epopeya y de la escultura, ya sea el inarticulado confundirse en el todo del puro músico dionisíaco. Es este proceso de identificación la verdadera alternativa al «disfraz» por debilidad y temor propio del hombre de la decadencia y en general funcionalizado con fines de conservación. También el lírico, y de manera más neta y articulada el coro trágico y los espectadores de la tragedia, viven en el mundo de la máscara; excluyendo que la cima del arte sea alcanzada en la pura objetividad épica o en la pura identificación del músico dionisíaco con lo

uno primordial, Nietzsche confirma que la alternativa a la decadencia entendida como enmascaramiento no puede ser la supresión de la máscara y la reducción a la «verdad» de la cosa en sí. La hipótesis que de tal manera se hace luz y que se trata de verificar es, más o menos, que la máscara decadente es el disfraz del hombre débil de la civilización historicista, y en general toda máscara nacida únicamente de la inseguridad y del temor; mientras que la máscara no decadente sería la que nace de la superabundancia y de la libre fuerza plástica de lo dionisíaco. Estos dos tipos de máscara no son netamente discernidos por el Nietzsche de las obras juveniles; pero su diferencia, por el contrario, está implícitamente presente en estas obras, y constituye su contradicción motriz, de la que, precisamente, dependen los ulteriores desarrollos del pensamiento nietzscheano.

Si se tiene presente esta contradicción, y se relee a la luz de ella *El nacimiento de la tragedia*, parece claro que en tal escrito la cuestión de liberarse *de lo* dionisíaco, al parecer dominante, se esfuma continuamente en la otra, más radical, de liberar *lo dionisíaco*: no se trata tanto de realizar, con la tragedia (y con el arte en general, cuya forma más excelsa representa la tragedia), la supresión de la apariencia y el retorno al uno, sino de reencontrar lo dionisíaco como libre energía poetizante, más allá del temor y de la inseguridad que lo hacen decaer a producción de ficciones defensivas y encubridoras.

El hecho de que la función liberadora del arte se ejercite sobre todo en esta segunda dirección parece claro a partir de las tesis que Nietzsche elabora acerca de la génesis de la tragedia a partir del coro trágico. Aquí, más que en cualquier otra página de la obra, es evidente que no se trata, para Nietzsche, de huir de lo dionisíaco como mundo de temor y de inseguridad, sino de reencontrarlo, allende el temor, como mundo de libertad, creatividad y, lo que es bastante importante, como eliminación de barreras incluso sociales. Es conocida la tesis general de Nietzsche sobre el modo en que se desarrolla la tragedia griega: se origina a partir del coro trágico, como ya decía la tradición;[4] el coro es originariamente una especie de procesión religiosa de los seguidores de Dioniso, que en la exaltación mística se transforma, ante sus propios ojos, en coro de Sátiros, es decir, de seres naturales que son a la vez el hombre en su estado originario y algo sublime y divino. En el Sátiro, el griego ve

«la imagen primordial del ser humano, la expresión de sus emociones más altas y fuertes, en cuanto era el entusiasta exal-

4. Sobre las fuentes del escrito de la tragedia, véase el ya citado Ch. ANDLER, *Nietzsche, sa vie, sa pensée*, vol. I, pp. 394 y ss.; y la nota de la edición Colli-Montinari al volumen que contiene esta obra, pp. 461 y ss. La tesis de la «derivación» de la tragedia a partir del coro está ya, como es sabido, en ARISTÓTELES, *Poética*, IV, 1449 en 9-15.

tado al que extasía la proximidad del dios, el camarada que comparte el sufrimiento, en el que se repite el sufrimiento del dios, el anunciador de una sabiduría que habla desde lo más hondo del pecho de la naturaleza, el símbolo de la omnipotencia sexual de la naturaleza, que el griego está habituado a contemplar con respetuoso estupor» (GdT, 8).

Al participar en la procesión dionisíaca, el hombre ordinario sufre un primer proceso de transformación: se ve y se siente viviendo como Sátiro, como ser humano-divino primigenio. Pero a esta visión sigue una segunda: el coro de los Sátiros, en su transformación, «ve una nueva visión fuera de sí, como consumación apolínea de su estado» (GdT, 8); es decir, ve al dios, Dioniso, que representa en vicisitudes articuladas la «historia» misma del Sátiro como ser natural; es esta nueva visión la que constituye la vicisitud verdadera y propia del drama, y que consuma el desarrollo de la tragedia hasta la forma en la que nos ha sido transmitida. En este proceso, el nacimiento de la apariencia apolínea tiene características distintas a la ficción y al disfraz arraigado en el temor y en la debilidad: ante todo, ya la transformación del hombre común en Sátiro es una forma de «máscara», de transformación en algo diferente de sí, y no se puede decir ciertamente que ella responda a la necesidad de huir de lo dionisíaco hacia el mundo apolíneo de la forma y del límite. La vicisitud dramática, finalmente, que también es la consumación apolínea del estado creativo y exaltado del coro de los Sátiros, es apolínea sólo en cuanto ha asumido una cierta definición; pero su «contenido» es dionisíaco, es la historia, enmascarada bajo múltiples vicisitudes de héroes, del dios Dioniso. Y, como ahora se verá, las vicisitudes trágicas de los personajes-tipo de la tragedia griega son en sí mismas totalmente dionisíacas, es decir, no tienen el sentido del refugio en el mundo del límite, sino al contrario, tanto ellas como la transformación del hombre en Sátiro, significan la ruptura de todo orden rígido, de todo confín, de todas las reglas incluso más «sacras», como las de la familia.

Ante todo, el proceso mediante el cual el hombre ordinario deviene Sátiro y después se ve representado en la vicisitud del dios que hace de sujeto en la tragedia no es un proceso que va desde lo dionisíaco a lo apolíneo, sino recíproco. Y, nótese, este proceso no atañe solo al coro, entendido en su diferenciación del público de los espectadores.

«El público de espectadores, tal como lo conocemos nosotros, fue desconocido para los griegos: en sus teatros, dada la estructura en forma de terrazas del espacio reservado a los espectadores, que se elevaba en arcos concéntricos, érale posible a cada uno *mirar desde arriba*, con toda propiedad, el mundo cultural entero que le rodeaba, e imaginarse, en un saciado mirar, *coreuta*

él mismo... El coro de sátiros es ante todo una visión tenida por la masa dionisíaca, de igual modo que el mundo del escenario es, a su vez, una visión tenida por ese coro de sátiros...» (GdT, 8).

La génesis de la tragedia es enteramente un juego de identificaciones en algo diferente de sí:

«En el fondo, el fenómeno estético es sencillo; para ser poeta basta con tener la capacidad de estar viendo constantemente un juego viviente y de vivir rodeado de continuo por muchedumbres de espíritus; para ser dramaturgo basta con sentir el *impulso de transformarse a sí mismo y de hablar por boca de otros cuerpos y otras almas* (cursiva nuestra).

»La excitación dionisíaca es capaz de comunicar a una masa entera ese don artístico de verse rodeada por semejante muchedumbre de espíritus, con la que ella se sabe íntimamente unida. Este proceso del coro trágico es el fenómeno *dramático* primordial: verse uno transformado a sí mismo delante de sí, y actuar uno como si realmente hubiera penetrado en otro cuerpo, en otro carácter»[5] (GdT, 8).

Este proceso no puede explicarse como una fuga desde el caos dionisíaco hacia un mundo de formas definidas. Es cierto que también este aspecto está, por ejemplo, en el surgir de una vicisitud determinada como argumento del drama, en que se enmascara la vicisitud del propio Dioniso. Pero, lo que es más evidente, en el texto nietzscheano es la fuerza demoledora que la exaltación dionisíaca ejercita propiamente sobre el mundo de las apariencias definidas, de los límites establecidos, de las estructuras sociales consolidadas: «el efecto más inmediato de la tragedia dionisíaca es que el Estado y la sociedad y, en general, los abismos que separan a un hombre de otro, dejan paso a un prepotente sentimiento de unidad, que retrotrae todas las cosas al corazón de la naturaleza» (GdT, 7). Es cierto que no hace falta entender el coro

5. Conviene subrayar el tono de polémica antiplatónica que se halla explícito en este pasaje. La famosa condena platónica del arte en *La república* tiene, entre sus aspectos constitutivos, el rechazo de la identificación en otros que, en cambio, es requerida por la poesía dramática, trágica o cómica indistintamente: véase el libro III de *La república*, pp. 392 y ss. PLATÓN rechaza, por consiguiente, toda ruptura de la continuidad de la conciencia consigo misma. Para Nietzsche, esta ruptura (que, en *El nacimiento de la tragedia*, es todavía incluso recuperación schopenhaueriana de una unidad más originaria que el individuo) constituye la esencia misma de lo estético, y debe buscarse como el verdadero valor del arte. Este principio, que resulta explícito y fundamental en la estética de Nietzsche, puede constituir la base para una relectura en clave antiplatónica y antisubjetivista de la historia de la estética, en la cual la experiencia del arte —no sólo del dramatico, que, sin embargo, vería aquí sancionada la centralidad que de hecho le ha sido reconocida siempre— debería evidenciarse como la persistencia, a lo largo de toda la tradición occidental, de una instancia limitadora del «principio de identidad», esto es, de la hegemonía racionalístico-socrática de la conciencia.

trágico como representante del pueblo «frente a la región principesca de la escena» (GdT, 7), y del juicio democrático contra los excesos pasionales de los nobles y los reyes. Pero esto es así porque, desde los orígenes puramente religiosos de la tragedia, «está excluida toda antítesis entre pueblo y príncipe y, en general, cualquier esfera político-social» (GdT, 7). La relación del hombre ordinario con el Sátiro, y del Sátiro con la visión apolínea de la vicisitud dramática, es análoga a la del lírico con las imágenes de su poesía: es una relación de identificación, que excluye la asunción de la máscara como disfraz *porque suprime la misma exigencia de ello.* El temor, la debilidad, la necesidad de defensa, son todos ellos aspectos constitutivos del mundo puramente apolíneo, del universo de los límites definidos, donde cada cual es rey o pueblo, padre o hijo, amo o siervo. En la identificación dionisíaca con el hombre natural, el Sátiro supera todo este mundo de las divisiones y de los conflictos, y asumiendo precisamente la máscara hasta el fondo, realizando una total salida de sí y una completa identificación, redime la máscara de todo elemento de mentira y de engaño, se transfiere a un mundo donde el ser continuamente distintos y el transformarse sin pausa no son ficción y disfraz, sino consecuencia e indicio de una recuperada vitalidad originaria. Es fácil ver prefigurada aquí la estructura «conclusiva» del pensamiento de Nietzsche sobre el problema de la verdad y de la apariencia; pero para llegar a aquella fase es menester aún que estas premisas enunciadas en el escrito sobre la tragedia sufran una larga elaboración, y maduren sobre todo a través del descubrimiento de la idea del eterno retorno y del ultrahombre.

El abandono del mundo de la apariencia apolínea como salida del reino de las delimitaciones, y por tanto también del temor, del dolor, del conflicto, se revela de modo aun más explícito como sustancia de la experiencia trágica cuando se considera el significado de las figuras trágicas, de los héroes mencionados en las tragedias, y en los que se oculta Dioniso mismo. Las figuras típicas en las que Nietzsche parece querer resumir todo el sentido del mito trágico griego son las de Edipo y Prometeo. En ambos, pese a que Nietzsche los caracteriza con acentuaciones distintas, se puede leer la ruptura de las barreras y de los tabúes familiares y sociales sobre los que se asienta el mundo apolíneo de la forma y del conflicto. Edipo ha resuelto el enigma de la Esfinge porque ha matado al padre y desposado a la madre:

«¡Edipo, asesino de su padre, Edipo, esposo de su madre, Edipo, solucionador del enigma de la Esfinge! ¿Qué nos dice la misteriosa trinidad de estos actos fatales? Hay una antiquísima creencia popular, especialmente persa, según la cual un mago sabio sólo puede nacer de un incesto: cosa que, con respecto a Edipo, que resuelve el enigma y que se casa con su madre, hemos de

interpretar sin demora, en el sentido de que allí donde unas fuerzas adivinatorias y mágicas quebrantan el sortilegio del presente y del futuro, la rígida ley de la individuación y, en general, la magia propiamente dicha de la naturaleza, allí tiene que haber antes, como causa, una enorme transgresión de la naturaleza —como aquí el incesto—; pues, ¿cómo se podría forzar a la naturaleza a entregar sus secretos a no ser oponiéndole una resistencia victoriosa, es decir, mediante lo innatural? Éste es el conocimiento que yo veo expresado en aquella espantosa trinidad de destinos de Edipo: el mismo que soluciona el enigma de la naturaleza —de aquella Esfinge biforme— tiene que transgredir también, como asesino de su padre y esposo de su madre, los órdenes más sagrados de la naturaleza» (GdT, 9).

También la figura de Prometeo tiene como característica fundamental la ruptura del orden «natural», de las jerarquías y de las leyes que regulan la relación con los dioses, y ante todo con la figura del *padre* Zeus. En el fondo hay algo edípico también en Prometeo, que se yergue contra los dioses, violando las leyes de una paternidad más alta que la natural contra la que había ido Edipo. Y en cualquier caso, el significado de los dos mitos es análogo, si bien en Prometeo, que roba el fuego y lo pone a disposición de los hombres, está más marcado el aspecto «activo» del pecado, como lo llama Nietzsche; o, en otras palabras, el significado de la rebelión contra los tabúes familiares, sociales, religiosos, para la fundación de una civilización donde el hambre ya no tenga que temer a la naturaleza, sino que la domine con la técnica, cuyo símbolo y garantía es el fuego.

«Alzándose hasta lo titánico, el hombre conquista su propia cultura y compele a los dioses a aliarse con él, pues en sus manos tiene, con su sabiduría, la existencia y los límites de éstos... El presupuesto de ese mito de Prometeo es el inmenso valor que una humanidad ingenua otorga al *fuego, verdadero Paladio de toda cultura ascendente* (cursiva nuestra): pero que el hombre disponga libremente del fuego, y no lo reciba tan sólo por un regalo del cielo, como rayo incendiario o como quemadura del sol que da calor, eso es algo que a aquellos contemplativos hombres primeros les parecía un sacrilegio, un robo hecho a la naturaleza divina» (GdT, 9).

En esta interpretación del mito de Prometeo, por lo demás nada nueva pero iluminada por el hecho de ser acercada a la de Edipo, parece que se sienten las premisas de la concepción que el Nietzsche maduro tendrá de la técnica y de la ciencia como aquellas que hacen el mundo habitable,[6] no más temible, y por lo

6. Sobre la visión de la ciencia y de la técnica en el Nietzsche maduro, véase más adelante, el cap. 5 de la sección III.

tanto eliminan la exigencia de la metafísica, del conocimiento de los primeros principios. De momento, hay un vínculo oscuro que, sin embargo, se irá explicitando para Nietzsche a través de toda su obra, entre metafísica, mundo apolíneo, conflicto, estructura social patriarcal por un lado; y, en cambio, libertad dionisiaca, máscara, apariencia discontinua, transgresión de los ordenamientos patriarcales de la sociedad, desvanecimiento del interés metafísico por el principio, por otro. Mientras que el mito de Edipo pone en evidencia sobre todo el tránsito (o retorno) al mundo dionisíaco como supresión de los órdenes «naturales» de la familia, en los que se fundan los sociales y los relativos conflictos, el mito de Prometeo acentúa otro significado de la liberación de lo dionisíaco, esto es, su capacidad de someter incluso a la naturaleza y crear un mundo en el cual la paternidad divina, violada con el hurto del fuego, no sea necesaria más, precisamente porque la técnica habrá hecho de él un mundo no más amenazado, y el hombre no tendrá ya necesidad de buscar la seguridad en la protección de los dioses.

El significado liberador de la tragedia y del arte en general, bajo esta luz, no reside esencialmente en el enmascarar la esencia dionisíaca del mundo, mediante una ficción-distraz que nos la haga olvidar por un momento, y que, glorificando en las figuras de los dioses olímpicos el mundo de la existencia cotidiana, nos vuelva incluso más dispuestos a aceptarlo tal como es. Si este significado no está ausente del escrito sobre la tragedia, todo el preponderante filón del liberar *lo* dionisíaco, del que hemos delineado los elementos esenciales, confiere a esta «estética» nietzscheana un sentido bastante diferente. Eso de lo que el griego huye, convirtiéndose en *coreuta* y Sátiro en el tropel dionisíaco, es el mundo de la «realidad» consolidada, de las jerarquías y de los tabúes sociales y familiares. Sólo con esta operación preliminar de reunificación con la esencia dionisíaca de la vida y de la naturaleza se pone en condiciones de crear un mundo de apariencias que no son para él disfraz o ficciones embusteras, sino que se le adhieren con las mil caras que asume el propio Dioniso enmascarándose en los diversos héroes trágicos. Que el arte sea «alegre esperanza de que pueda romperse el sortilegio de la individuación, como presentimiento de una unidad restablecida» (GdT, 10), no significa por tanto que él nos conduzca «de aquí allá», que nos conduzca schopenhauerianamente del mundo fragmentado de los fenómenos a la unidad originaria de la cosa en sí; nos hace, en cambio, recuperar, del otro lado del anquilosamiento de la apariencia apolínea en disfraz y mentira, la capacidad dionisíaca de producir continuamente el mundo de la apariencia como mundo cambiante de la vida. La que Nietzsche llama aquí, en términos todavía schopenhauerianos, la *unidad* del ser primordial, no es más que la fuerza que produce continuamente la máscara, como Dioniso que muere y resucita, superando en sí el dominio de la in-

dividuación y recuperándolo tan sólo para perderlo de nuevo; precisamente, pues, como una máscara.

Llamar aún a todo este mundo de la apariencia dionisíaca un mundo de máscara puede presentar una cierta dificultad, por el hecho de que, si la máscara no es disfraz —y no puede serlo porque el disfraz deja intacta y al contrario exalta, en la excogitación y en la habilidad de simular y disimular, la individualidad determinada de quien lo asume, y junto al mismo todo el mundo de la individuación dentro del cual quiere que el disfraz le sirva— parece no dejar subsistir diferencia alguna entre ser y parecer, reduciéndose a una pura y simple identificación del ser con el devenir de las apariencias mismas. Es un problema que no puede hallar solución en el ámbito de los escritos juveniles de Nietzsche, donde se limita a anunciarse, haciendo surgir las contradicciones que hemos puesto de relieve, y del que se desarrollará la parte más original de su pensamiento. En *El nacimiento de la tragedia*, con los conceptos de apolíneo y dionisíaco, Nietzsche seguramente lleva a cabo el intento, confirmado asimismo en otras obras del mismo período, de reconstruir la historia de la civilización como historia de la esfera de las apariencias definidas; por consiguiente, también de las estructuras sociales, a la luz de la doctrina schopenhaueriana del mundo como divergencia de ser y parecer, y del correlativo *pathos* (como nos ha parecido poderlo llamar) por la unidad de la cosa en sí. En este sentido, a primera vista, el mundo de las apariencias parece poderse unificar enteramente bajo el signo del esfuerzo de una liberación *de lo* dionisíaco; aquí figuran ya sea la creación de los dioses olímpicos, ya sea la invención de la ciencia como sistema de ficciones útiles para dominar la naturaleza, ya sea, asimismo, el disfraz con que el hombre de la decadencia trata de esconder la propia debilidad, inseguridad, temor. Pero, en un análisis más atento, el mundo de la apariencia no parece totalmente reportable al dolor y al temor como características básicas de la existencia. Y el discurso sobre la génesis y el significado de la tragedia nos muestra que, de hecho, la liberación realizada por el arte no es tanto un liberarse de lo dionisíaco como un liberar lo dionisíaco. En la tragedia es justamente el mundo de las apariencias definidas lo que es trastornado y puesto en crisis a todos los niveles, y sólo así el hombre, devenido Sátiro, conquista la posibilidad de producir libremente apariencias no condicionadas por el temor ni encaminadas a la conquista de la seguridad.

¿Estas apariencias pueden aún llamarse máscaras? Llamándolas así, según la hipótesis de que el concepto de máscara puede constituir el hilo conductor para una reconstrucción de todo el itinerario filosófico de Nietzsche, pretendemos ante todo mantener la carga polémica bastante verificable en el uso que Nietzsche hace de la terminología schopenhaueriana (mundo como apariencia, ilusión, velo de Maya, etc.), carga polémica que se ejercita

—como el espíritu dionisíaco de la tragedia— contra la pretensión del «mundo» de valer como la «realidad». De hecho, y aquí ya va más allá de Schopenhauer, el problema que Nietzsche se plantea en *El nacimiento de la tragedia* como en la segunda *Intempestiva* no es el de llegar, más allá de la apariencia, a la realidad; sino el de sustituir por una apariencia distinta aquella en medio de la cual vivimos, y que se hace pasar por la única realidad verdadera. Así, en la segunda *Intempestiva*, la superación de la decadencia de la civilización historicista debería realizarse en virtud de «fuerzas eternizantes», como el arte y la religión, que no son del todo medios de desenmascaramiento de la realidad verdadera, sino «máscaras», ilusiones y ficciones también ellas. Al lado de esto, a continuación, está el hecho de que incluso la civilización elevada a la dignidad de modelo, la «clásica» (o aquello por lo que Nietzsche la reemplaza, la cultura trágica), no se contrapone a la decadencia como mundo de la verdad, sino que es y de modo eminente, mundo de la ficción y de la máscara.

Todo esto, si bien plantea dificultades, impide que el discurso de Nietzsche se reduzca simplemente a la distinción entre una civilización en la que sólo hay libre devenir, y por tanto no hay ficción,[7] y otra en que, por el declinar de la fuerza creativa, el hombre se disfraza. Incluso la primera civilización es una creación de máscaras, de ilusiones y ficciones. Éstas son así, pese a que se contrapongan al disfraz, justamente porque a diferencia del disfraz, no quieren ser confundidas con la realidad, y mas bien desvelan la misma «realidad» en su cualidad de apariencia, de máscara que no quiere ser vista como tal. Se trata de un juego vertiginoso, en el cual, sin embargo, resulta clara una cosa: la reducción de todo el mundo de los fenómenos a máscara, en la medida en que no quiere simplemente seguir las huellas de Schopenhauer (y de Kant, y de Platón), reproponiendo una noción de ser como unidad, debe paradójicamente afirmar la cualidad de máscara de todas las cosas aun cuando rechace verlas como disfraz de un *uno*. El hecho es que para el propio Nietzsche la idea del ser como uno, cosa en sí, verdad, identidad, pertenece radicalmente a una de las configuraciones del mundo de la máscara, a la época del racionalismo socrático y de la decadencia. He aquí por qué, aun cuando se reconoce, como Nietzsche dirá en una página del *Crepúsculo de los ídolos*, que el «mundo verdadero» ha devenido fábula, por lo que el mismo «mundo aparente» es eliminado (no hay más apariencia como algo distinto de la verdad), la temática de la ilusión y de la ficción como términos que substituyen la «verdad» de la tradición metafísica permanecerá viva en él, precisamente en sentido polémico ante esta tradición.

7. En el capítulo 1 de la segunda *Consideración Intempestiva*, por lo demás, la incapacidad (y también la no necesidad) de la ficción caracteriza a los animales propiamente en cuanto seres no-históricos.

Así pues, una vez reconocido que todo es máscara, igualmente se debe rechazar la idea de abandonar el concepto de máscara para no correr el riesgo de hacer precisamente de la máscara aquella esencia única del todo que el pensamiento metafísico ha buscado siempre. La noción de máscara mantiene viva en el pensamiento de Nietzsche, aunque no sea más que como permanente problema, la herencia antihegeliana que él ha recibido de Schopenhauer y que lo llevará a resultados radicalmente contrarios a los alcanzados por Schopenhauer mismo.

III. Redefinición de la decadencia. Muerte de la tragedia y triunfo de la «ratio»

El análisis de los dos filones que corren paralelos en *El nacimiento de la tragedia* —el del liberarse de lo dionisíaco y el del liberar lo dionisíaco de las constricciones del mundo del límite y de los roles sociales— nos ha conducido a ver que la decadencia, desde el punto de vista de Nietzsche, no puede ser definida simplemente en términos de oposición entre verdad de la cosa en sí y enmascaramiento. La máscara no caracteriza sólo al hombre decadente, sino a toda civilización, incluso la «trágica», que asume en el pensamiento de Nietzsche la función de modelo ya desempeñada, en la historia de la cultura europea, por la «clasicidad». Con tal concepción de la máscara, que equivale a tomar partido, contra el platonismo schopenhaueriano, por el mundo de la apariencia, Nietzsche rechaza también, como es obvio, un pesimismo metafísico que ve toda la historia, en cuanto historia de la apariencia, bajo el signo de la decadencia y del distanciamiento de lo uno primordial. Pero, en consecuencia, se halla en la obligación de proponer de nuevo la cuestión de cómo, de hecho, la decadencia ha podido producirse, en vista de que no es imaginable simplemente como una necesaria estructura metafísica de todo acaecer histórico. En los términos de los escritos juveniles, y sobre todo del escrito sobre la tragedia, esto significa preguntar cómo la libre plasticidad de la máscara dionisíaca, de la fuerza libremente poetizante, ha podido anquilosarse en la contraposición de verdadero y falso, en la fijación de máscaras con una sola expresión, en la falsedad y en el disfraz.

Un problema que Nietzsche, en estos escritos, no se plantea todavía explícitamente, y que constituirá en cambio un tema dominante de la reflexión iniciada en *Humano, demasiado humano*, es el de establecer si tiene sentido, desde su punto de vista, plantear el problema del *origen* de la decadencia. La noción misma de decadencia implica el supuesto sobreentendido de que esto es una condición «inicial» no decaída; decadencia es el tránsito desde tal condición inicial a la presente, caracterizada como negatividad e imperfección. Aceptar este esquema, como se comprende, significa aceptar una visión de la historia que, pese a todas las transformaciones y secularizaciones, reproduce una vez más el modelo bíblico de la perfección originaria, de la caída y de la redención. Pero, sobre todo, significa aceptar que el origen es a la vez perfección y fundamento, según un esquema metafísico que Nietzsche criticará y rechazará en nombre del pensamiento

genealógico. A tal crítica de la metafísica como pensamiento del fundamento, de la perfección originaria, y en definitiva del poder excesivo del padre-señor, Nietzsche llega sin embargo a través de un itinerario que comienza y se desarrolla por un largo trecho hacia el interior de las estructuras del mismo pensamiento metafísico. En el cuadro de su pensamiento maduro resultará imposible hablar de una condición inicial no decadente, del tipo de la propia de los griegos de la edad trágica; aunque la alternativa no sea la negación pesimista, platónico-schopenhaueriana, de todo sentido de la historia. Por ahora, en los escritos juveniles, el problema de la decadencia se plantea aún como problema del modo en que ha acaecido el «tránsito», de la máscara buena a la máscara mala, de la libertad dionisíaca a la fijación de las normas de verdadero y falso y al consiguiente surgir del disfraz.

En el ensayo *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, que es unos años posterior al escrito sobre la tragedia (1873), la cuestión de la fijación social de los cánones de verdadero y falso está ya relativamente desligada de la cuestión del «tránsito», puesto que el surgir de la distinción entre verdadero y falso parece contemporáneo del acto de instituirse la sociedad. Puede considerarse este escrito como el inicio de un desarrollo de la concepción nietzscheana de la decadencia, en dirección a sus doctrinas más maduras; lo dionisíaco, aquí, no aparece más como una condición de libertad originaria, sino como una posibilidad «libremente poetizante» que vive en el interior del mundo de las formas definidas y tiende a ir más allá de los límites que éste fija; como se ha visto, el impulso metaforizante que crea las ficciones útiles para la vida quiere desarrollarse más allá de esta utilidad, poniendo en peligro las instituciones a las que ha dado origen en nombre de la propia libertad creativa. En esta perspectiva, la relación entre dionisíaco y apolíneo no es la relación entre dos momentos históricos distintos; lo apolíneo es una configuración interna de lo dionisíaco mismo, que lo dionisíaco coloca y tiende a superar. La máscara mala nace «dentro» de la máscara buena, como respuesta a exigencias que, una vez satisfechas, le quitan toda «legitimidad» histórica; pero igualmente éste es un esquema al que Nietzsche llegará sólo más adelante. Por ahora, leer el ensayo sobre la verdad y la mentira junto a *El nacimiento de la tragedia* sirve esencialmente para dos cosas: el escrito del 73' describe una especie de estructura formal general de la decadencia, en el sentido que, en primer lugar, la presenta en su esencial aspecto de evento lógico-lingüístico, y en segundo lugar define en general la máscara mala, la fijación apolínea de los cánones de verdadero y falso, como una configuración interna, en línea en principio provisional, del impulso metaforizante dionisíaco (de la máscara buena); por su parte, *El nacimiento de la tragedia*, con el análisis del significado de Sócrates en la decadencia de la civilización trágica griega, llena de contenido este

esquema formal, y de tal manera lo califica de forma esencial. La historia del fin de la tragedia griega, que Nietzsche reconstruye centrándola sobre la figura de Sócrates, da cuenta del origen y del significado del evento —fijación de los cánones de distinción entre verdadero y falso— que el ensayo del 73' describe sólo en su esquema más general y formal (nacimiento del lenguaje y de la gramática).

En este esquema el hombre pasa de un uso de la ficción que no se distingue de aquel del que hacen también los animales (esconderse, disimularse, etc.) a un uso socialmente canonizado de ella con la institución de la sociedad y de las reglas lógico-lingüísticas. La constitución de la sociedad

«trae consigo algo que se diría el primer paso hacia la adquisición de ese enigmático impulso a la verdad. Pues se puntualiza, entonces, qué debe en adelante ser "verdad", es decir, se inventa una denominación de las cosas válida y obligatoria para todos, y la legislación del lenguaje dicta también las primeras leyes en materia de verdad; pues se origina entonces, por primera vez, la oposición entre verdad y mentira. El mentiroso usa las denominaciones convencionales, las palabras, para hacer pasar por real lo que no es real... Abusa del rígido esquema convencional trastocando, cuando no invirtiendo, a su antojo las denominaciones» (UeWL, 1).

El carácter «social» de este surgir de verdad y mentira no se reduce sin embargo, ni siquiera dentro del cuadro de la descripción formal que ofrece el ensayo del 73', a un «puro» acto de fijación de convenciones lingüísticas guiadas únicamente por la finalidad de asegurar la cooperación en la lucha contra los peligros de la naturaleza y los ataques de otros grupos humanos. El lenguaje no es sólo un sistema de reglas gramaticales, sino —como parece obvio que suceda doquiera exista una regla— también una organización jerárquica. Esta reducción de la lengua, en la misma etimología de las palabras, a relaciones de dominio, Nietzsche la efectuará en las obras de la madurez, y particularmente en la *Genealogía de la moral*; pero ya en este ensayo juvenil son fijadas al menos las claras premisas de ella. Ante todo, el surgir de la lengua como sistema de palabras dotadas de un significado convencionalmente reconocido y establecido, y de reglas para sus conexiones, implica la contraposición de este sistema, claro y ordenado, al mundo más caótico de las primeras impresiones; y esta contraposición es ya, asimismo, un acto de dominio.

«Pues en el dominio de esos esquemas [los conceptos generales] es factible algo que bajo el régimen de las inmediatas impresiones sensibles no podría lograrse jamás: establecer un orden piramidal basado en castas y grados, un mundo nuevo de leyes,

prerrogativas, jerarquías y delimitaciones que se contrapone al mundo sensible de las inmediatas impresiones como instancia más fija, más general, más conocida y humana y, por ende, reguladora e imperativa... Mas dentro de este juego de dados de los conceptos llámase "verdad" el usar cada uno de los dados tal como está marcado, contar exactamente sus puntos, establecer clasificaciones correctas y no violar nunca el orden de castas y la escala jerárquica...» (UeWL, 1).

La jerarquía no se establece sólo, como se ve, entre el mundo ordenado de los conceptos-palabras y el mundo de las impresiones; el mismo mundo de los conceptos-palabras es un mundo de supremacías y sumisiones, y tiende a imponerse como mejor y «más humano» que el otro justamente en cuanto jerarquizado. La supremacía del mundo jerarquizado de los conceptos sobre el mundo de las primeras impresiones se realiza, finalmente, como imposición a cada una de las reglas lógico-gramaticales. Quien rehúsa usar la lengua según las reglas establecidas, se enemista «contra el orden de las castas y de los rangos»; no sólo, parece poder decirse, contra el orden jerárquico interno de la lengua, sino contra el orden social que en ella se expresa y se reconoce.

Esta conexión entre sistema lógico-gramatical de la lengua y sistema de los roles sociales, que el ensayo del 73' sugiere tanto con la tesis general del origen social de los cánones de verdadero y falso, como con el explícito insistir en las metáforas sacadas de las relaciones de dominio, resulta evidente no sólo —como se ha señalado— a la luz de las obras del Nietzsche maduro, sino también en el ámbito de las mismas obras juveniles, a partir de la comparación con *El nacimiento de la tragedia*. El surgir de la verdad y de la mentira como acto de institución de reglas sociales, a la vez lingüísticas y jerárquicas, es lo exactamente opuesto a aquella «fluidificación» de las apariencias y de las distinciones sociales que sucedía, en el escrito sobre la tragedia, en virtud de la experiencia dionisíaca: allí, lo que libera al hombre devenido Sátiro y *coreuta* de Dioniso por la producción de un nuevo mundo de apariencias y por la asunción de una multiplicidad de máscaras, es justamente el abandono y más bien (en el caso de Edipo y de Prometeo) la violación extrema de las normas establecidas de la vida social. Obviamente, es posible preguntarse si tal fluidificación, sucediendo sólo en la tragedia, o de cualquier modo en general sólo en el momento específico de la experiencia estética, es capaz de garantizar verdaderamente el carácter «trágico» de una cultura y de una civilización. Es un problema que no puede dejar de plantearse cuando se compara el escrito sobre la verdad y la mentira con la obra sobre la tragedia. En el primero, el nacer de la máscara mala como sistema de cánones lógico-lingüísticos fijados y de roles sociales establecidos parece conectado con toda forma de sociedad; en *El nacimiento de la tragedia*, la liberación

dionisíaca es la suspensión provisional (el júbilo del esclavo en las Saturnales, de que habla el ensayo del 73': UeWL, 2, cit.) de este sistema de roles y de convenciones que, sin embargo, lo presupone y, en definitiva, ayuda a consolidarlo. Así pues, parece que Nietzsche llame «trágica» no a una cultura en que la máscara mala de las convenciones lingüísticas y de los roles sociales no subsiste del todo, sino a aquella en que, simplemente, tal sistema deja todavía abierto el respiradero alternativo de las «Saturnales», entendidas como momento «diferente», y no todavía, principalmente, como apología y repetición explícita del sistema de los rangos y de las castas, en todos los sentidos, lógico-lingüístico y social. Esta concepción de una civilización trágica es insatisfactoria para el propio Nietzsche. La solución «estética» del problema de la decadencia —en que piensa Nietzsche en sus escritos juveniles— entrará pronto en crisis y será abandonada junto a los fantasmas de Schopenhauer y de Wagner. Tantas ambigüedades del escrito sobre la tragedia (y de otros ensayos menores sobre diversos aspectos y momentos del helenismo que se remontan a los mismos años) son reconducibles a la inestabilidad y al carácter provisional que tiene, para el mismo Nietzsche de las obras juveniles, la solución estética del problema de la decadencia. La edad trágica parece ser un momento de tránsito, difícil de aislar, que es imposible que no dé lugar a la formación de una cultura no trágica. Esto no puede explicarse más que sobre la base del hecho de que, concebida dentro de los límites puramente «estéticos» —como liberación provisional, que acaece sólo en las Saturnales—, la experiencia dionisíaca se da únicamente en el cuadro de la sociedad de las convenciones y de los roles, no alcanza por sí sola a constituir el principio de un verdadero mundo alternativo.

Lo esencial, para aclarar la noción de decadencia según es elaborada en los escritos juveniles, es ver en qué sentido la historia de la muerte de la tragedia, por obra de Eurípides y de su inspirador ideal, Sócrates, es conectable al esquema de la fijación de los cánones sociales de verdadero y falso, tal cual es descrita en el escrito sobre la verdad y la mentira. Asimismo, desde el progresivo explicitarse de esta conexión, Nietzsche será llevado a debatir y a rechazar el modelo de una solución puramente estética del problema de la decadencia.

La tragedia griega muere «suicida» en la obra de Eurípides; pero el espectador y el inspirador ideal de Eurípides es Sócrates. Ahora bien, Sócrates es precisamente quien, en la historia del pensamiento griego, reivindica por primera vez de manera definitiva la posibilidad de distinguir la verdad del error. En Sócrates se encarna y resume de algún modo el proceso de la fijación de verdadero y falso descrito por el ensayo de 1873. Las características relevantes de la tragedia euripidea, comparadas con las de la tragedia de Esquilo y de Sófocles, muestran en qué sentido a la

fijación de los cánones sociales de lo verdadero y de lo falso corresponde el anquilosamiento de la máscara mala en el disfraz y en la mentira.

Entretanto, decir que la tragedia muere con Eurípides significa desmentir del modo más explícito que la gran tragedia dionisíaca, y en general el arte no decadente, se propone glorificar el mundo de las apariencias; [1] lo que la tragedia dionisíaca hace, en cambio, es, precisamente, trastornar tal mundo y todas las delimitaciones, jerarquías, prescripciones sobre las que se apoya. Tanto es así que, cuando la tragedia deviene realista, precisamente en Eurípides, decae y muere. Eurípides lleva a escena

«la máscara fiel de la realidad... Gracias a él, el hombre de la vida cotidiana dejó el espacio reservado a los espectadores e invadió la escena, el espejo en el que antes se manifestaban tan sólo los rasgos grandes y audaces mostró ahora aquella meticulosa fidelidad que reproduce concienzudamente también las líneas mal trazadas de la naturaleza... En lo esencial, lo que el espectador veía y oía ahora en el escenario euripideo era su doble, y se alegraba de que éste supiese hablar tan bien» (GdT, 11).

A este realismo de fondo corresponde en Eurípides el yuxtaponerse —según una estructura que no puede más que remitir al disfraz— de rigurosa racionalidad de la vicisitud y patetismo y búsqueda de efectos de la representación: el prólogo euripideo, por ejemplo, con la clara representación de los antecedentes, y con frecuencia también con el anuncio de lo que va a suceder, suprime toda tensión en el ánimo del espectador, al menos por lo que respecta al desarrollo de la acción; mientras que el efecto emotivo es confiado a la música, al lenguaje, al corte de las escenas, a «aquellas grandes escenas retórico-líricas en las que la pasión y la dialéctica del protagonista crecían hasta convertirse en ancho y poderoso río» (GdT, 12). El arte adquiere un significado exhortativo, que enfatiza y glorifica una realidad que se mantiene racional en su esencia. No por casualidad Sócrates, el espectador ideal para el que Eurípides escribía sus tragedias, prefería la fábula esópica (GdT, 14), esto es, aquel arte poético que se limita a revestir de imágenes verdad y preceptos morales.

La base del realismo y del patetismo euripideo es el intelectualismo optimista de Sócrates. La minuciosa reproducción de la

1. Como podría parecer; *cf.*, p. ej., GdT, 3: los dioses del Olimpo reproducen las características de la existencia humana en una luz gloriosa e inmortal: «Aquel pueblo tan excitable en sus sentimientos [...], ¿de qué otro modo habría podido soportar la existencia, si en sus dioses ésta no se le hubiera mostrado circundada de una aureola superior? El mismo instinto que da vida al arte, como un complemento y una consumación de la existencia destinados a inducir a seguir viviendo, fue el que hizo surgir también el mundo olímpico, en el cual la "voluntad" helénica se puso delante un espejo transfigurador. Viviéndola ellos mismos es como los dioses justifican la vida humana —¡única teodicea satisfactoria!»

realidad sobre la escena presupone la idea de que ella es un todo ordenado racionalmente, que no tiene necesidad, por tanto, de ser trascendido y alterado por la fuerza dionisíaca. El fundador de esta visión racionalista y optimista del mundo es Sócrates. Su filosofía es exactamente lo contrario del espíritu dionisíaco; en ella el mundo apolíneo de la forma definida se cierra sobre sí mismo, rechazando toda relación con lo diverso, con la oscuridad de donde viene y que lo somete continuamente a debate.[2] De aquí la desconfianza de Sócrates ante las pasiones, el instinto, todo aquello que no se refiere al conocimiento claro de la conciencia. Incluso lo divino, en el mundo de Sócrates, es pura y simple sanción y garantía del orden establecido: no es más, como en la tragedia dionisíaca, «alegre esperanza» en otro mundo donde la ley de la individuación sea suspendida, donde cesen los conflictos y todo sea libre creación. En la tragedia euripidea, lo divino es el *deus ex machina*, una especie de dios cartesiano que garantiza al público la veracidad del mito y la racionalidad y justicia de su desenlace (GdT, 12). Este dios es, en el sentido más literal del término, el dios de las máquinas. Característico de la tragedia euripidea, en efecto, es

«el reemplazar el consuelo metafísico por una consonancia terrenal, e incluso por un *deus ex machina* propio, a saber el

2. Si bien es difícil evidenciar una correspondencia puntual, es imposible no pensar, sobre este punto, en la noción heideggeriana de *àlétheia* (sobre la que los textos heideggerianos son numerosísimos, comenzando desde el parágrafo 44 de *Ser y el Tiempo* hasta el último ensayo de los *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954) y en la importancia que tiene en ella el hecho de que la verdad es iluminación que supone una oscuridad, desvelamiento que parte de una condición más originaria de ocultamiento. El cerrarse del mundo apolíneo sobre sí mismo, que según Nietzsche se verifica definitivamente con Sócrates, tiene fundamentalmente el mismo sentido que tiene, para HEIDEGGER, el perderse del sentido «eventual» de la verdad y del valor privativo de la *á* de *álétheia*. Lo que en Heidegger es el imponerse y el desarrollarse de la metafísica como «olvido del ser» a favor del ente es, en Nietzsche, el desplegarse de la *ratio* socrática como canonización de lo verdadero-existente y afirmarse de la organización total. Puede decirse, incluso, que Nietzsche, ya con la elaboración del concepto de decadencia de las obras juveniles, ya con los desarrollos que estas premisas tendrán en los escritos de la madurez, ofrece una formulación ejemplar de la temática de la «superación de la metafísica», más lineal y conclusiva que la del mismo Heidegger. La interpretación heideggeriana de Nietzsche, obviamente, constituye uno de los puntos de referencia básicos también para la lectura que aquí proponemos (véase, especialmente, de HEIDEGGER, el *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, Neske, 1961). Se trata, sin embargo, de una referencia polémica en muchos aspectos; utiliza muchos elementos de la terminología heideggeriana, ante todo las nociones de metafísica, historia de la metafísica, etc. (sobre las cuales, para una ilustración sintética, véase mi *Introduzione a Heidegger*, Bari, Laterza, 1971), llenándolas de significados que, si bien a nuestro parecer están implícitos en las premisas del propio Heidegger, juegan en definitiva contra algunas de las conclusiones *explícitas* de su obra. Esto podrá verse esencialmente en la sección III de nuestro estudio, donde se debatirá la problemática de la actual ontología hermenéutica, de derivación heideggeriana, en relación con la idea nietzscheana de la liberación de lo simbólico. Para la lectura de Heidegger, véase, asimismo, mi ensayo «Déclin du sujet et problème du témoignage», en *Archivio di filosofia*, 1972, fasc. I.

dios de las máquinas y los crisoles (cursiva nuestra), es decir, las fuerzas de los espíritus de la naturaleza conocidas y empleadas al servicio del egoísmo superior, el creer en una corrección del mundo por medio del saber, en una vida guiada por la ciencia...» (GdT, 17).

El egoísmo superior que rige, como principio supremo, el mundo del realismo euripideo, es la *ratio* científico-técnica que ha sabido dominar las fuerzas de la naturaleza. Mas tal victoria sobre la naturaleza requiere también, necesariamente, la sumisión de los impulsos y de los intereses individuales inmediatos, de manera que máquina deviene toda la sociedad como sistema de deberes y de roles definidos: sólo por esto Nietzsche puede decir que Sócrates es el punto decisivo y el vértice de la historia universal; el mismo concepto de historia universal resulta posible sólo desde su perspectiva sistemática.

«Quien tenga una idea clara de cómo después de Sócrates, *mistagogo* de la ciencia, una escuela de filósofos sucede a la otra cual una ola a otra ola, cómo una universalidad jamás presentida del ansia de saber, en los más remotos dominios del mundo culto, y concebida cual auténtica tarea para todo hombre de capacidad superior, ha conducido a la ciencia a alta mar, de donde jamás ha podido volver a ser arrojada completamente desde entonces, cómo gracias a esa universalidad se ha extendido por primera vez una red común de pensamiento sobre todo el globo terráqueo, e incluso se tienen perspectivas de extenderla sobre las leyes de un sistema solar entero: quien tenga presente todo eso, junto a la pirámide asombrosamente alta del saber en nuestro tiempo, no podrá dejar de ver en Sócrates un punto de inflexión y un vértice de la denominada historia universal. Pues si toda la incalculable suma de fuerza gastada en favor de aquella tendencia mundial la imaginásemos aplicada *no* al servicio del conocer, sino a las metas prácticas, es decir, egoístas de los individuos y de los pueblos, entonces es probable que en las luchas generales de aniquilamiento y en las continuas migraciones de pueblos se hubiera debilitado de tal modo el placer instintivo de vivir, que, dado el hábito del suicidio, el individuo tendría acaso que sentir el último resto de sentimiento del deber cuando, como hacen los habitantes de las islas Fidji, estrangulase como hijo a sus padres, y como amigo a su amigo...» (GdT, 15).

La *ratio* socrática, como fe en la penetrabilidad de todo por parte de la razón y como organización científico-técnica del mundo, somete los instintos vitales inmediatos a las exigencias universales del saber; ésta señala de tal manera a cada uno una posición precisa en el curso de la historia universal, que por primera vez, sentando las bases de lo que se dará en llamar el progreso, es pensada de modo unitario. En el cuadro fundado y re-

gido por este egoísmo superior, cada uno se ve asignar un rol. Precisamente en el mismo capítulo en que habla del dios de las máquinas y de los crisoles, Nietzsche destaca también que en la tragedia euripideo-socrática se manifiesta un tratamiento que será más tarde desarrollado de manera característica por la comedia ática nueva, esto es, la reducción de los personajes a máscaras con una sola expresión. Esta transformación depende de la fidelidad del artista a la realidad entendida como sistema de roles definidos, un fenómeno mucho más vasto que la evolución de la tragedia, y que es determinado por el triunfo de la *ratio* socrática como sistema de fijación y coordinación de los roles sociales. En este sistema el espíritu dionisíaco de la tragedia se pierde y en su lugar aparece una nueva relación del hombre con la máscara, la que hemos indicado con el término de disfraz y que caracteriza el mundo de la decadencia.

Por lo demás, en el racionalismo socrático hay también otro elemento, decisivo, para el paso de la máscara buena al disfraz, a saber, el salto a primer plano de la *conciencia* como suprema instancia hegemónica de la personalidad. La conciencia, entendida como el órgano del saber fundamentado, en contraposición al instinto y a todo actuar instintivo que no se deje explicar en conceptos comunicables universalmente, es el lugar de la presencia, en el individuo, de la *ratio* organizadora y unificadora del mundo. Sócrates prefiere el saber que no sabe a cualquier forma de cognición, aunque útil y eficaz, que sea sin embargo sólo instintiva, no demostradamente fundada: he aquí por qué se escandaliza por la presunción de saber que encuentra entre artesanos, políticos, oradores, y quienes trabajan ciertamente de modo eficaz, pero sin alcanzar finalmente un claro y explícito conocimiento de sus técnicas (GdT, 13). La situación de privilegio de la conciencia en su estructura formal (saber que no se sabe) es correlativa a la visión del mundo como sistema racional que, aun cuando no sea actualmente conocido por completo, no obstante conlleva ya en sí, en los principios que lo rigen, la posibilidad de una universal penetrabilidad y de una organización total. Ahora bien, lo que distingue el disfraz de la máscara buena dionisíaca es también el hecho de que en el disfraz el sujeto no «se pierde» completamente en la máscara, sino que la emplea para fines muy precisos. La *ratio* como sistema objetivo de los roles y de los fines circunscribe el cuadro dentro del cual el disfraz y la ficción devienen posibles y útiles; mientras que su correlato interior, la conciencia como presencia de la *ratio* en cada uno, proporciona las condiciones subjetivas de esta relación no dionisíaca con las máscaras, es decir, con el mundo de los símbolos y de las producciones espirituales.

El sentido de la decadencia parece definirse, pues, no en términos de enmascaramiento, sino como anquilosamiento de la

máscara en los roles de una sociedad en que triunfa una división racional del trabajo. La sociedad de la decadencia, de tal manera, se muestra como aquella donde la integración del individuo en el todo social, aparte de disolverse y desaparecer, aumenta en la dirección de una organización total. Nietzsche ve este fenómeno no determinado, sino ejemplificado y simbolizado, por la figura y la obra de Sócrates. Éste es ciertamente uno de los elementos más característicos de la visión «revolucionaria» que Nietzsche, reviviendo su experiencia de filólogo a la luz de la filosofía de Schopenhauer, construye de la clasicidad. No sólo el mundo clásico del siglo V se le muestra bajo el signo de la decadencia del espíritu trágico, sino que es invertida la relación que el clasicismo de los siglos XVIII y XIX, que culmina en Hegel, había visto entre la que en Hegel se llamaba «bella eticidad» y la sucesiva disolución de la *polis*. Si se continúa imaginando el helenismo originario —sea la bella eticidad hegeliana o la cultura trágica de Nietzsche— en términos de perfecta integración del individuo en la comunidad, se hace difícil ver cómo Sócrates representa a la vez la decadencia de la bella eticidad y el afirmarse de la integración social. Desde una perspectiva hegeliana, que concibe el helenismo como totalidad integrada, como bella eticidad, Sócrates representa el momento crítico, en que sucede ciertamente la decadencia, pero en la forma de una disolución de la totalidad y de la afirmación del individuo. En Nietzsche, algunos elementos de este planteamiento hegeliano se mantienen; no sólo la visión de Sócrates como momento de crisis y decadencia,[3] sino también, en cierta medida, la idea de que el racionalismo socrático significa un salto a primer plano del individuo. Pero la perspectiva de conjunto cambia. Una útil síntesis de la misma se puede hallar en un trabajo inédito algunos años posterior a *El nacimiento de la tragedia*, titulado *Wissenschaft und Weisheit im Kampfe*, probablemente de 1875, que recoge apuntes sobre los filósofos preplatónicos y pertenece al mismo ciclo de estudios del que procede también *La filosofía en la edad trágica de los griegos*. Numerosos elementos de este trabajo inédito, por lo que respecta a la figura y el significado de Sócrates, se encuentran en el apartado dedicado al «problema de Sócrates» de la *Götzen-Dämmerung*; éste, entre otras cosas, puede servir para ver cómo la postura de Nietzsche ante Sócrates no cambia, sustancialmente, a lo largo de toda su vida, pese a que, en los escritos del período que va desde *Humano, demasiado humano* a *La gaya ciencia*, tiende a relegar a segundo

3. También para Hegel, Sócrates representa una crisis del espíritu griego, pero con un significado decididamente positivo en el cuadro del desarrollo dialéctico de la autoconciencia. Esto aclara ulteriormente los fundamentos últimos de la diversa valoración de Sócrates en Nietzsche: se trata siempre del hecho de que, para Nietzsche, la historia no tiene su *télos* en el desplegarse total de la autoconciencia, del espíritu en la forma de la subjetividad absoluta. Para la visión hegeliana de Sócrates, véanse las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, trad. de E. Codignola y G. Sanna, Florencia, La nuova Italia, 1967, vol. II, pp. 40-109.

plano los aspectos negativos de la *doctrina* socrática, para concentrarse en la *personalidad* de Sócrates como ejemplo de vida filosófica.[4] Ya sea en el trabajo inédito de 1875, ya sea en la *Götzen-Dämmerung*, la postura «crítica» del racionalismo socrático no es la ruptura de una precedente, no reflejada, integración del individuo en el todo orgánico de la sociedad «ética», sino que se presenta propiamente como un arma contra una crisis de desintegración y hacia una integración mayor y más completa. La cultura trágico-mítica se caracteriza por una general fluidez e inseguridad, que tiene su equivalente político en la multiplicidad de la ciudad-estado y en su sustancial equilibrio. En este mundo, la libertad del individuo es casi ilimitada (Mu, VI, 105) y la moral es mucho más sencilla y fluida (*unbefangen*: 108) que en los posteriores sistemas éticos de Platón, de Aristóteles, y más tarde de epicúreos y estoicos. Si bien esta situación parece análoga, una vez más, a la de la bella eticidad hegeliana, Nietzsche no la imagina en términos de unidad, como la «tesis» de un desarrollo dialéctico, y sería un error interpretarla así. La función de la filosofía presocrática, que Nietzsche describe en la *Filosofía en la edad trágica*, se caracteriza desde esta perspectiva como un esfuerzo de «reforma» (Mu, VI, 106), que no turba sustancialmente esta fluidez, sino solamente la regula en una especie de equilibrio; la importancia arquetípica que Nietzsche atribuye a la rivalidad en la mentalidad de la cultura trágica y en la filosofía presocrática[5] está totalmente ligada a su, por lo demás no mejor precisada, noción de una «reforma» filosófica de la vida griega que no significase, como ha significado el racionalismo socrático, el fin de la tragedia. La dificultad del escrito sobre la *Filosofía en la edad trágica* depende enteramente de esto; los grandes filósofos presocráticos, sobre todo Heráclito, Parménides, Empédocles, Anaxágoras, han sabido, según Nietzsche, ejercitar la reflexión con tal de mantener abierta la vía a la que puede llamarse no unidad del ser.[6] El es-

4. Es una observación de W. NESTLE, «F. Nietzsche und die griechische Philologie», en *Neue Jahrbücher f. das klass. Altertum, Geschichte und deutsche Literatur*, 1912 (vol. XV), p. 565. ANDLER, en cambio, en la *op. cit.*, vol. III, pp. 212 y ss., 385 y ss., ve modificaciones profundas en la consideración nietzscheana de Sócrates, paralelas a los cambios que sobrevienen entre los diversos períodos de su pensamiento. Mas, por ejemplo, por cuanto atañe a la visión de Sócrates en *Humano, demasiado humano*, Andler se ve obligado a relegar a segundo plano textos como el aforismo 261, considerándolos sólo como «residuos» del período precedente, mientras que, en cambio, indican una constancia de actitud que nos parece mejor explicada por la hipótesis de Nestle. También Andler, por lo demás, admite que es constante en Nietzsche el rechazo del intelectualismo moral y del conciencialismo socrático: y éste es el punto esencial.

5. El concepto de rivalidad tiene su máxima expresión filosófica en HERÁCLITO: véase *La filosofia nell'età tragica dei greci* (1872-1873), en la excelente traducción de F. Masini, Padova, Liviana, 1970, pp. 91-92. Para el significado de este escrito conviene ver el denso estudio con que Masini acompaña la edición citada.

6. En HERÁCLITO, como se ha dicho, esto está atestiguado por la centralidad de la rivalidad; en ANAXIMANDRO, por la idea de un carácter contradictorio del devenir que se aniquila y niega a sí mismo, y que tiene su raíz en la eterna injus-

fuerzo de integración de éstos no tenía nunca las características sistemáticas y la *hybris* monística del racionalismo socrático. Esta *hybris* racionalista no nace por casualidad, no es una invención de Sócrates ni de Eurípides. El inédito trabajo sobre *Wissenschaft und Weisheit im Kampfe* es en este punto más explícito que *El nacimiento de la tragedia*: el hecho desencadenante que está en la base del fenómeno Sócrates es la disolución del sistema del equilibrio y de la rivalidad determinada por la victoria en las guerras médicas: «la historia griega tiene en las guerras médicas su *daemon ex machina*» (Mu, VI, 114). Sócrates está estrictamente ligado al desarrollo de la supremacía ateniense; sin ésta, no habría pasado de oscuro sofista.[7] Justamente en estas mismas páginas, por lo demás, Nietzsche reconoce que «la producción del genio depende del destino de los pueblos» (Mu, VI, 112).

Incluso en sus conexiones con el nuevo clima político, el socratismo se presenta como un esfuerzo de integración, como una voluntad de dominio que unifica lo real en sistema. Esta voluntad, sin embargo, nace también como reacción a la ruptura de equilibrio que la nueva situación política había provocado en los individuos. La situación de equilibrio y de libre rivalidad que existía antes de las guerras médicas era la más favorable para el surgimiento de tipos humanos superiores, que expresaron en su individualidad los mismos caracteres de armonía creativa y agonística de los instintos y de las facultades. Los nobles atenienses a que alude Sócrates, y que aceptan su enseñanza, en cambio, están tocados ya por el desequilibrio producido por la *hybris* del dominio. El *Crepúsculo de los ídolos*, en este punto, no hace más que desarrollar y aclarar las premisas de los escritos juveniles:

«La vieja Atenas caminaba hacia su final... En todas partes los instintos se encontraban en anarquía... Entonces se adivinó que la racionalidad era la *salvadora*... El fanatismo con que la reflexión griega entera se lanza a la racionalidad delata una situación apurada: se estaba en peligro, se tenía *una sola* elección; o bien perecer o bien ser *absurdamente racionales*» (*Crepúsculo de los ídolos*, «El problema de Sócrates», 9 y 10).

---

ticia por la que todo individuo existente expía su propio nacimiento mediante la muerte (PTZ, 4). También PARMÉNIDES tiene una concepción trágica del ser, expresa en la oposición irreductible de ser y devenir, que hace pensar ya en la «tragicidad» de Kant (PTZ, 9 y 10; GdT, 18). Sobre todo esto, véase también la ya citada introducción de MASINI a la *Filosofía de la edad trágica*; y Ch. ANDLER, *Nietzsche*, cit., vol. II, pp. 80 y ss. Una sugestiva continuación de los estudios presocráticos de Nietzsche se tiene en los bellos ensayos de Clémence RAMNOUX, *Études présocratiques*, París, Klincksieck, 1970.

7. *Cf.* Ch. ANDLER, *Nietzsche*, cit., vol. II, p. 91.

Este carácter terapéutico de la racionalidad socrática explica también su atención al individuo, por lo que puede aparecer como una reivindicación del intelecto crítico individual contra las pretensiones integradoras de la *polis*. En realidad, el individuo, alterado por el temor del *monstrum* que siente presente en sí (*Crepúsculo de los ídolos* «El problema de Sócrates», 9), busca la demostración racional como una última seguridad posible: la bella fluidez del mundo mítico está perdida. «Se anhela la seguridad... El individuo, que quiere subsistir por sí mismo, tiene necesidad de *nociones últimas*, de la filosofía» (MU, VI, 102).

Históricamente, el socratismo se le presenta a Nietzsche, en términos explícitos, ligado a la construcción de un sistema político integrado en que la racionalidad es a la vez exorcización de la *hybris* del dominio y su pleno despliegue. Desde este punto de vista, no se puede decir que la historia del socratismo como historia de la razón crítica que acaba por devenir recurso para una plena integración de cada uno en la «racionalidad superior», y por tanto sustraída a su comprensión, sea una «dialéctica del iluminismo».[8] No hay una verdadera dialéctica, en este sentido, porque desde el origen el socratismo nace como instrumento de integración y de dominio. En todo caso, coherentemente con la inversión de la perspectiva clasicista y hegeliana, Nietzsche piensa en una «dialéctica» que tiene una dirección exactamente inversa: en el socratismo, nacido como despliegue de una *hybris* de dominio y de integración social, se ocultan elementos contradictorios que lo llevarán a actuar, a largo plazo, como fuerza de disolución y a preparar el renacimiento de una cultura trágica. La historia de este proceso, que sólo en un cierto sentido se puede llamar dialéctico, constituye el objeto de la reflexión de Nietzsche a partir de *Humano, demasiado humano*. En esta medida, Sócrates

8. La «dialéctica del iluminismo» de HORKHEIMER y ADORNO se remite explícitamente a Nietzsche: «Nietzsche ha comprendido, como pocos después de Hegel, la dialéctica del iluminismo; y ha enunciado la relación contradictoria que lo liga al dominio» (M. HORKHEIMER y Th. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, 1947, trad. it. de L. Vinci, Turín, Einaudi, 1966, p. 53). De hecho, muchísimos elementos del discurso desarrollado por Horkheimer y Adorno se pueden reconducir a Nietzsche: bastaría recordar, en el primer ensayo del *op. cit.*, sobre el «Concepto de iluminismo», la tesis de que «la forma misma deductiva de la ciencia refleja coacción y jerarquía. Así como las primeras categorías representaban indirectamente a la tribu organizada y su poder sobre el individuo, el orden lógico interno —dependencia, conexión, extensión y combinación de los conceptos— está fundado sobre las relaciones correspondientes de la realidad social, sobre la división del trabajo» (p. 30), para lo cual los autores remiten a un ensayo de DURKHEIM, pero que tiene un seguro paralelo en las páginas del ensayo *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral* que hemos citado; la idea del carácter necesariamente «totalitario» del iluminismo (*op. cit.*, p. 33: «Cuando, en el operar matemático, lo desconocido se convierte en la incógnita de una ecuación, es ya tachado de archiconocido aun antes de que sea determinado su valor»). Y un seguro eco nietzscheano puede verse en la tesis de que «en el dominio, el momento de la racionalidad se afirma como conjunto distinto de aquél», etc. (*op. cit.*, p. 46). La referencia a Hegel, sin embargo, contenida en el primero de los pasajes citados, se-

sigue siendo una figura y un problema central en toda la obra de Nietzsche, tan cercano que casi siempre no hace más que luchar contra él (*cf.* Mu, VI, 101). El escrito sobre la tragedia y las otras obras juveniles esbozan sólo algunos de los elementos de la historia de esta dialéctica del socratismo. Son sustancialmente dos, en el fondo reducibles a uno solo. El racionalismo socrático, desarrollándose ya como teoría, ya como fuerza práctica de integración social, se revela autocontradictorio en ambos planos. En el plano teórico, al final del proceso iniciado por Sócrates están Kant y Schopenhauer, con su reconocimiento de que la ciencia no puede aspirar a una validez universal y a objetivos universales (GdT, 18). El racionalismo socrático, que en ciertos puntos de su obra[9] Nietzsche parece reconocer como «justificado» en relación a un cierto momento de la historia de la cultura griega, se asienta sobre la fe no demostrada en la penetrabilidad del todo por el intelecto humano, y en la racionalidad del orden objetivo del Ser. Sólo sobre esta base el hombre es capaz de emprender el difícil camino del conocimiento. Pero justamente a través de la incesante labor de la ciencia, espoleada por la fe dogmática en la racionalidad del todo, el hombre teorético llega a reconocer esta fe como una ilusión:

«Pero ahora la ciencia, aguijoneada por su vigorosa ilusión, corre presurosa e indetenible hasta aquellos límites contra los cuales se estrella su optimismo, escondido en la esencia de la lógica. Pues la periferia del círculo de la ciencia tiene infinitos puntos, y mientras aún no es posible prever en modo alguno cómo se podría alguna vez medir completamente el círculo, el

---

ñala también los límites de la analogía entre estos conceptos de la teoría crítica de Frankfurt y las posiciones de Nietzsche, límites a los que se pueden remitir otros aspectos de la interpretación que Adorno, en esta y en otras obras (véanse, por ejemplo, numerosos pasajes de *Minima moralia*, trad. it. de R. Solmi, Turín, Einaudi, 1954), da de Nietzsche: Nietzsche no sólo es leído desde una perspectiva que, aunque con sustanciales diferencias respecto a Hegel, sigue siendo dialéctica; pero, sobre todo, el permanente hegelismo de Adorno actúa de modo que también para él es decisivo el retorno a sí de un sujeto que, desde el punto de vista de Nietzsche, pertenece todavía a la tradición conciencialista, o subjetivista, de la metafísica. Este permanente supuesto subjetivista, o más ampliamente «humanista», es también el que impide a Adorno la comprensión del «vuelco» del pensamiento heideggeriano (véase el cap. I de la *Dialettica negativa*, 1966, trad. it. de C. A. Donolo, Turín, Einaudi, 1970); y el que le impide ver ciertas posibles características liberadoras de la moderna «cultura de masa», condenada en bloque más que en nombre de una posible sociedad revolucionaria, en nombre de las razones del sujeto cristiano-burgués. Los numerosos puntos de arranque que la teoría crítica ha recibido de Nietzsche justifican la proximidad que nuestra interpretación trata de mantener con la temática de esta escuela; pero esta proximidad topa con un límite esencial en la destrucción nietzscheana de la noción de sujeto, que la teoría crítica, exceptuando quizá Marcuse, no ha recogido. Nietzsche proporciona así importantes puntos de referencia para una relectura crítica de las tesis y del significado de la escuela de Frankfurt.

9. *Cf.*, por ejemplo, JGB, 212, y M, 544.

hombre noble y dotado tropieza de manera inevitable, ya antes de llegar a la mitad de su existencia, con tales puntos límites de la periferia, donde su mirada queda fija en lo imposible de esclarecer» (GdT, 15).

La crisis del optimismo racionalista socrático se anuncia aquí como la crisis de la irreductibilidad de la racionalidad universal, dogmáticamente afirmada, a la efectiva comprensión del individuo. El socratismo es un sistema de integración del individuo en una racionalidad que pretende su adhesión sin dejarse aferrar en los propios fundamentos y en las propias características generales. Asimismo, el sentido de la filosofía de Kant y de Schopenhauer (de Kant, obviamente, leído a la luz de Schopenhauer) se le presenta a Nietzsche como reducible a estos términos: el reconocimiento del carácter de apariencia del mundo de los fenómenos sirve para ver que la ciencia, el saber concretamente poseído por cada uno y recíprocamente comunicado, no puede aspirar a validez universal y a objetivos universales (GdT, 18). No hay coincidencia entre la racionalidad que efectivamente el individuo reconoce en lo que está al alcance de su saber, y una pretendida racionalidad universal: ésta es sólo una ilusión que impele a la ciencia en su desarrollo, pero que en un cierto punto, precisamente a causa de tal desarrollo, se revela en su naturaleza de ilusión (GdT, 15).

Lo que importa ver, entonces, es que la crisis del socratismo es la crisis de su fuerza de integración: el optimismo teórico y moral de Sócrates se basaba en la idea, asumida dogmáticamente, de que el individuo fuese insertado dentro de un sistema racional, es decir, a la medida de la razón de la cual él mismo era un portador: pero cada uno, «aun antes de llegar a la mitad de su existencia» —esta indicación a los límites concretos de la existencia individual parece dar el tono a toda la objeción— descubre que la racionalidad predicada escapa completamente a sus capacidades de reconocimiento y, por tanto, de control. El mismo contraste se revela en el segundo elemento, aparentemente heterogéneo, que según *El nacimiento de la tragedia* caracteriza a la crisis del socratismo en el mundo presente. Predicando que hay un orden racional del ser y que el justo no tiene nada que temer, Sócrates hace coincidir la racionalidad con la felicidad. Sobre esta base, el madurar y el difundirse del socratismo producen en todos «una amenazadora pretensión de poseer una tal felicidad terrena alejandrina», como producida por un euripideo *deus ex machina.*

«Nótese esto: la cultura alejandrina necesita un estamento de esclavos para poder tener una existencia duradera: pero, en su consideración optimista de la existencia, niega la necesidad de tal estamento, y por ello, cuando se ha gastado el efecto de sus bellas palabras seductoras y tranquilizadoras acerca de la "digni-

dad del ser humano" y de la "dignidad del trabajo", se encamina poco a poco hacia una aniquilación horripilante. No hay nada más terrible que un estamento bárbaro de esclavos que haya aprendido a considerar su existencia como una injusticia y que se disponga a tomar venganza no sólo para sí, sino para todas las generaciones» (GdT, 18).

La revuelta de los esclavos, que representa la crisis del socratismo en el plano práctico-político, como fuerza de efectiva integración social, tiene sustancialmente el mismo significado que la crisis que destruye las certezas del hombre teorético: en ambos casos se trata de la relación entre la pretendida racionalidad del todo y la concreta experiencia de la razón individual. En el caso del optimismo teorético, el individuo experimenta la existencial imposibilidad de poseer verdaderamente las bases de la racionalidad del ser, sobre las que se asienta la certeza de sus nociones particulares. En el caso de la revuelta de los esclavos, estamos frente a otra dramática divergencia de racionalidad del todo y razón individual. Aquí la racionalidad socrática se revela más explícitamente por lo que es, fuerza de integración del individuo en un todo que escapa a sus posibilidades de control, que debe ser aceptado por fe, y sólo en tal medida garantiza incluso la seguridad y defiende del *monstrum* del desequilibrio interno y externo. El egoísmo individual se sustituye por un «egoísmo superior», que sin embargo, por su mismo carácter ambiguo, exorciza sólo provisionalmente la *hybris* y más bien, para mantenerse, debe imponer una *hybris* distinta. La tiranía de los instintos se sustituye simplemente por la tiranía de la razón, como dice el *Crepúsculo de los ídolos* («El problema de Sócrates», 10).

La historia del racionalismo —esto es, la historia de nuestra civilización— hasta ahora se le muestra a Nietzsche reconstruible en términos de violencia; una violencia que, como resulta claro a partir de las páginas sobre la revuelta de los esclavos, que se pueden vincular útilmente a las del ensayo sobre verdad y mentira a propósito del carácter social de la verdad, es esencialmente la violencia de la integración social, de la fijación de los roles en que se estabiliza la victoria del principio apolíneo sobre el dionisíaco. Fijación de la máscara en rol social definido y estable, fijación de un sistema canónico de reglas lógicas para distinguir lo verdadero de lo falso, e integración del individuo en una racionalidad que escapa a su capacidad concreta de comprensión y control, son sólo las diversas facetas del socratismo. Este socratismo ha llegado hoy a su crisis, y la crisis nace —al menos para los escritos juveniles— como crisis de tipo «existencialista», como revuelta del individuo, sea él el hombre teorético o el esclavo, contra la racionalidad abstracta que pretende su adhesión sin dejarse experimentar concretamente en la existencia individual.

La frustración que nace de la probada divergencia entre razón individual y pretendida racionalidad del todo es el hilo conductor que liga el escrito sobre la tragedia y las demás obras sobre la decadencia de la cultura trágica a las *Consideraciones intempestivas*, o al menos a la que parece más rica en puntos de arranque teóricos, esto es, la segunda, «Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida» (1874). Precisamente esta frustración distingue al hombre de la actual civilización europea, enfermo de «enfermedad histórica». La enfermedad histórica, que nace del exceso de conocimiento y de conciencia histórica característico de la cultura del siglo XIX, y es por consiguiente peculiar del mismo, se coloca sin embargo en el mismo plano que la frustración general que acompaña a toda civilización decadente. Por lo demás, incluso en el origen de la muerte de la tragedia, Nietzsche había hallado la sustitución del *mito* por la *historia*.

«Pues es destino de todo mito irse deslizando a rastras poco a poco en la estrechez de una presunta realidad histórica, y ser tratado por un tiempo posterior cualquiera como un hecho ocurrido una vez, con pretensiones históricas... Pues ésta es la manera como las religiones suelen fallecer: a saber, cuando, bajo los ojos severos y racionales de un dogmatismo ortodoxo, los presupuestos míticos de una religión son sistematizados como una suma acabada de acontecimientos históricos, y se comienza a defender con ansiedad la credibilidad de los mitos...» (GdT, 10).

Con el dilatarse cuantitativo de las nociones históricas que se ha dado en el siglo XIX, la concepción «socrática» del mundo como sistema racional que engloba debajo de sí todo aspecto y evento singular como un enorme mecanismo engloba en sí las propias partes, está en condiciones de desplegarse plenamente y también de llevar al extremo la frustración que hemos visto abrirse paso en la mente del científico socrático. La historia es, en efecto, justamente la sede del despliegue de la racionalidad unificadora, globalizante, que sin embargo se sustrae continuamente a las pretensiones del individuo de disponer de ella de manera exhaustiva y explícita. No se debe olvidar que el historicismo de la época de Nietzsche, que escribe cuarenta años después de la muerte de Hegel, no es ya aquel optimismo del sistema hegeliano, sino que se encamina a convertirse cada vez más explícitamente en el puro reconocimiento de la relatividad de toda manifestación histórica, es decir, a teorizar a la vez lo absoluto de la historia (fuera de la cual no hay nada) y el irremediable no absoluto de cada uno de sus momentos.[10] En este sentido, el historicismo puede ser visto

10. Las vicisitudes del concepto de «historia universal» en el historicismo poshegeliano son reconstruidas detalladamente por H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. cit., pp. 238 y ss.

como la manifestación extrema y más completa de la decadencia, en su doble aspecto de fetichización de una racionalidad objetiva omnicomprensiva, y de frustración por el insuperable hiato que queda entre el individuo y esta racionalidad. De esta ambigüedad, la segunda *Intempestiva* no sólo es una descripción, sino también, ella misma, una significativa expresión. En general, más bien, lo que resulta claro de esta obra, y que vale también en cierta medida para el escrito sobre la tragedia y sus contradicciones, es que la teorización nietzscheana de la decadencia, como el hombre de este mundo que ella describe y critica, continúa aún en gran medida prisionera de esquemas que pertenecen a la misma cultura decadente. No sólo el hombre del historicismo, sino también el propio Nietzsche en la segunda *Intempestiva*, parecen razonar en alternativas que están modeladas sobre aquella que hemos descrito, entre racionalidad omnicomprensiva y frustración del individuo.

Es sabida, y aquí ya hemos hecho alusión a ella, la tesis general de la segunda *Consideración intempestiva*: el hombre del siglo XIX adolece de un exceso de conocimiento y de conciencia histórica, por la que, viéndose sólo como uno de los infinitos puntos sobre la línea del tiempo, no logra ya creer en la importancia y en el significado de cualquier decisión. Por exceso de conciencia histórica se ha vuelto incapaz de hacer efectivamente nueva historia. Toda acción histórica, de hecho, puede nacer, según Nietzsche, sólo dentro de un horizonte determinado y concluso, que impide la dispersión de la conciencia en la infinidad del mundo histórico pasado y futuro. La constitución de un horizonte histórico es una explícita colocación de confines a la conciencia. La acción histórica tiene necesidad de un halo de inconsciencia, de un ambiente oscuro dentro del que desarrollarse; de otro modo, ni siquiera nace. El hombre de la conciencia histórica exasperada es como un lucidísimo discípulo de Heráclito que, consciente del fluir imparable de todas las cosas, no mueve ni siquiera un dedo, permanece en la inactividad más absoluta. Es en esta situación en que el hombre moderno, consciente de su debilidad, se disfraza asumiendo roles sociales e históricos ya reconocidos: se disfraza, por un lado, de docto, pero por otro, y más fundamentalmente, hace de toda la historia pasada un depósito de vestidos que se pone y saca a su antojo: es éste el sentido de la curiosidad historiográfica insaciable que lo caracteriza. Merodea por el jardín de la historia como un turista o como el visitante del guardarropías teatral. La conciencia histórica exasperada produce el estado de debilidad, inseguridad, inercia, que luego es combatido con un ulterior desarrollo de la historiografía entendida como repertorio de máscaras que asumir para defenderse.

Salir de esta situación es posible sólo recuperando la capacidad de delimitar un horizonte: en vista de esto deben utilizarse pode-

res eternizantes, como el arte y la religión, que apartan la mirada del devenir y nos devuelven la capacidad de actuar.

Más allá de las diferencias que se derivan de la introducción de la temática específica de la conciencia histórica hay una analogía de fondo entre la situación del hombre de la decadencia historicista moderna y la del griego en el momento del tránsito del mundo trágico al mundo socrático. En ambos casos, la alternativa, como se muestra a partir de la terminología misma de la segunda *Intempestiva*, donde la máscara tiene un peso tan relevante, está entre un mundo de racionalidad establecida, de roles sociales fijados, de distinción ya adquirida entre verdad y mentira, en el cual, sin embargo, es inevitable la frustración del hiato entre razón universal y concreta existencia individual, y un mundo de libre creatividad dionisíaca, en que la rígida delimitación de la individuación, esto es, la pertenencia del individuo como parte firmemente situada (o en su posición familiar y social, o en su puntual dimensión histórica) al todo racionalmente definido, pueda ser sometida a discusión, superada en la alegre esperanza expresada en la figura de Dioniso que muere y resucita y se fragmenta de nuevo en mil diversas apariencias. El hombre de la civilización historicista es, en este sentido, una vez más hombre socrático, que paga la obtención de una cierta seguridad existencial (el cese de la guerra de todos contra todos, el pacto social del que el ensayo sobre la verdad y la mentira hace depender el surgir de los cánones de distinción entre verdadero y falso) con la inserción dentro de un orden rígido que escapa a su control, aun pretendiendo ser aceptado como orden racional, de una *ratio* que, sin embargo, expresa sólo un «egoísmo superior» donde no encuentran sitio las exigencias inmediatas de cada individuo. El egoísmo superior que actúa en la segunda *Intempestiva* es el de la historia universal, cuyo mismo concepto, por lo demás, hemos visto posibilitado precisamente por Sócrates y por su optimismo racionalista; aun cuando aquí, justamente porque la acentuada conciencia histórica ha hecho saltar a primer plano incluso la frustración del individuo, no hay más optimismo, la historia es sólo una totalidad cuyos fines y sentido general se nos escapan, pero que con su esencia de totalidad quita todo sentido, al menos para nosotros, a nuestro actuar en ella.

Respecto a *El nacimiento de la tragedia*, donde el centro estaba representado por la descripción del origen dionisíaco de la tragedia más que por la decadencia, al menos en su forma presente, es más evidente, en la segunda *Intempestiva*, el límite fundamental de la teoría nietzscheana de la decadencia, esto es, el hecho, como se ha dicho, de formularse en términos que son todavía internos a la cultura decadente misma. Este límite no es en el fondo tal, por lo menos en el sentido de que no es un «error» que se pueda reprochar a Nietzsche, porque atañe en general más bien a todo pensamiento que arranca de una situación cuya supe-

ración quiere preparar pero en la que está aún implicado. Y no sólo esto: según un movimiento que Nietzsche teorizará luego explícitamente en la noción de cumplimiento del nihilismo, que se identifica con su superación,[11] el pensar la decadencia con los conceptos que ella misma pone a disposición y en las alternativas en que ella misma nos coloca será la vía que él seguirá cada vez más explícitamente en las obras sucesivas, a partir de *Humano, demasiado humano*. Debemos, por tanto, considerar este hecho en la proporción de las «contradicciones» señaladas en el escrito sobre la tragedia (primera entre todas las que hay entre liberarse *de lo* dionisíaco y liberar *lo* dionisíaco). Más bien estos dos órdenes de contradicciones tienen en el fondo el mismo sentido.

¿Por qué se puede decir que la segunda *Intempestiva* teoriza la decadencia y su superación todavía en términos decadentes? Ante todo, y esto vale también para la conclusión wagneriana de *El nacimiento de la tragedia*, porque pensando el liberar lo dionisíaco como un evento excepcional, como experiencia estética en sentido específico, no presenta una verdadera «recuperación» de una civilización distinta de la socrática o de la actual, sino que tiende a proporcionar a ésta sólo una especie de «suplemento de alma», una liberación provisional y momentánea que termina por consolidar el orden de cosas existente. Así, en el escrito sobre la tragedia, Nietzsche asigna a la tragedia la función ambigua de vencer la náusea mediante la realidad cotidiana y de reconstruir las condiciones favorables para la acción, esto es para la continuación y el desarrollo del mundo de la individuación.

«El hombre dionisíaco se parece a Hamlet: ambos han visto una vez verdaderamente la esencia de las cosas, ambos han *conocido*, y sienten náusea de obrar; puesto que su acción no puede modificar en nada la esencia eterna de las cosas, sienten que es ridículo o afrentoso el que se les exija volver a ajustar el mundo que se ha salido de quicio. El conocimiento mata el obrar, para obrar es preciso hallarse envuelto por el velo de la ilusión... Aquí, en este peligro supremo de la voluntad, aproxímase a él el *arte*, como un mago que salva y que cura: únicamente él es capaz de retorcer esos pensamientos de náusea sobre lo espantoso o absurdo de la existencia convirtiéndolos en representaciones con las que se puede vivir» (GdT, 7).

El sentido de este texto, y también el correspondiente equívoco en asignar al arte esta función «edificante», se aclara si se tiene presente —lo que sin embargo, no está claro, aquí, para Nietzsche— que la existencia por la que el hombre dionisíaco experimenta aversión no es ciertamente el mundo de la libre creatividad satiresca, sino propiamente el de la individuación y de la

11. Sobre el carácter ambiguo del nihilismo, véase más adelante, la sección III.

ficción social. Se hace entonces extremadamente contradictorio asignar al arte precisamente la función de impeler al hombre a actuar para volver a poner en orden *este* mundo. Pero esto, precisamente, está ligado a lo que puede llamarse el persistente esteticismo de Nietzsche en las obras juveniles, y que él hará objeto de autocrítica con el distanciamiento de Wagner.[12] El persistir del cuadro de la decadencia aparece aquí en el dar por sabido que el mundo de la individuación debe ser mantenido y desarrollado como tal, incluso por medio del arte que, no obstante, en su esencia misma, representa la negación de ello. ¿Pero el mundo de la individuación del que el hombre dionisíaco experimenta aversión es *cualquier* mundo histórico? ¿O es el mundo histórico determinado de la decadencia, que comienza con Sócrates y con el fin de la tragedia a manos de Eurípides? El equívoco en que Nietzsche se debate en las obras juveniles se puede resumir todo aquí. En estas obras, coherentemente con su schopenhauerismo, Nietzsche se inclina por la primera solución; el mundo de la individuación como tal es máscara, apariencia, engaño; el arte tiene a la vez la función de hacérnoslo soportar mediante el consuelo metafísico que nos procura, y de encauzarnos, con el desinterés y la pura contemplación de la forma, a la liberación de la cadena de las apariencias. Pero esta actitud presupone lo que hemos llamado el *pathos* kantiano por la cosa en sí, el desprecio platónico por el mundo de los fenómenos, el ideal ascético de ir de aquí para allá, de alzarse de lo múltiple a lo uno. Paralelamente, sin embargo, Nietzsche está poniendo en evidencia que justamente el *pathos* por la cosa en sí, la voluntad de verdad y de unidad, es una de las configuraciones del mundo de la apariencia, el contenido fundamental de la decadencia que comienza con Sócrates. A este descubrimiento, que permanece sin tematizar, pero cuya presencia en función antiplatónica y antischopenhaueriana, Nietzsche reconocerá en el prefacio de 1886, se acompaña la acentuación de la liberación producida por el arte como un liberar *lo* dionisíaco en vez de como una fuga de la caoticidad de lo uno primordial hacia el mundo de las apariencias. En este punto, sin embargo, las apariencias no son ya totalmente negatividad e ilusiones, sino más bien, precisamente en el hecho de contraponerse ellas a las pretensiones de una única verdad que valga universalmente, devienen el modo en que se expresa libremente la creatividad dionisíaca. Es cierto que se trata de salvar los fenómenos, pero manteniéndolos en su móvil cualidad de máscaras, rechazando al anquilosamiento de la canonización social-lingüística de un grupo de ficciones como verdad. La existencia por la que el hombre dionisíaco experimenta adversión no es ya, entonces, la móvil variedad de las máscaras, sino el mundo de la distinción entre

12. Este es, a nuestro parecer, el verdadero sentido del distanciamiento de WAGNER; véase más adelante, la sección II, cap. 1.

verdad y mentira, de la *ratio* desplegada en división de roles sociales, del dios de las máquinas que detenta un significado de conjunto del mundo que a los individuos escapa.

La solución esteticista del problema de la liberación, esto es, la idea de que esta liberación se puede realizar mediante una pura y simple renovación del arte (por ejemplo, como Nietzsche cree también en la segunda *Intempestiva*, mediante la música wagneriana) corresponde al persistir del equívoco no resuelto y al planteamiento del problema en términos schopenhauerianos. También en la segunda *Intempestiva*, el problema del historicismo es, por un lado, el hecho de que el hombre ha perdido toda creatividad; pero por otro, que tal carencia de creatividad se refleja en una inercia, en una incapacidad de actuar dentro de *este* mundo histórico, como le ocurre a Hamlet y al hombre dionisíaco disgustados por lo absurdo de la individuación.

El hecho de que la segunda *Intempestiva* se mantenga todavía dentro de los límites del pensamiento de la decadencia resulta aún más claro si se examina la alternativa sobre la que es planteada: el exceso de conciencia histórica produce la inercia y la incapacidad de hacer historia; el único modo de salir de esta condición es favorecer aquellos poderes «eternizantes», pero en sustancia enmascarantes, que apartan la mirada del devenir y del fluir de las cosas, haciéndonos creer que algo persiste. En seguida se advierte que este modo de plantear el problema de la máscara y de la ficción con el fin de recrear las condiciones favorables para el actuar histórico no figura en el orden de la «máscara buena», es más bien del tipo de disfraz asumido, precisamente por el hombre de la decadencia, para poderse defender y para poder cubrir la propia inseguridad y el propio vacío. La decadencia parece caracterizarse tal como aquella que impone, incluso a quien se proponga superarla, la aceptación de las propias condiciones: ya sea el disfraz del hombre decadente, ya sea la ficción «eternizante» de las fuerzas regeneradoras del arte y de la religión aparecen, en este cuadro, como modos de la máscara mala. Incluso las «fuerzas regeneradoras» no aseguran una verdadera superación de la decadencia; pero de esto Nietzsche llegará a ser consciente sólo más tarde, y a este hecho corresponderá el distanciamiento de Wagner.

No sólo la salida de la decadencia parece así someterse a las condiciones de la decadencia misma; también la reflexión de Nietzsche, en la alternativa en que se detiene, entre la inercia y la inconsciencia, reproduce pura y simplemente la problemática interna de este mundo. Esto parece claro si se hace referencia al concepto hegeliano de astucia de la razón, y en general a toda la problemática hegeliana del «fin de la historia» en la autoconsciencia absoluta de la filosofía. La alternativa entre inacción e inconsciencia está totalmente encerrada en el horizonte racionalista dentro del que se movía también Hegel, y se explica con el hecho

de que el historicismo con que Nietzsche polemizaba, dejándose no obstante condicionar por él, era aún sumamente hegeliano. La inconsciencia y el fondo oscuro que son necesarios para la acción no son en efecto más que una nueva formulación de la astucia de la razón hegeliana; la historia avanza y se desarrolla en la separación dialéctica entre hacer y saber; lo mismo sucede en el paso de una a otra «estación» del proceso fenomenológico. Cuando esta separación entre hacer y saber, ser y parecer (a la consciencia) sea colmado, la historia habrá llegado a su cumplimiento.

Ahora bien, precisamente esta alternativa parecía en cambio querer superar la teoría de la génesis dionisíaca de la tragedia y en general de la máscara buena. En la esfera dionisíaca, y en el mundo histórico todavía no alcanzado por la decadencia, no subsiste una alternativa de esta especie, porque la máscara no es nunca mentira o falsedad sancionada como tal por una «verdad». No hay, pues, un devenir que sea tal sólo porque aún no es ser, por así decirlo, como en cambio ocurre en todas las perspectivas de tipo hegeliano o genéricamente teleológico: también la teleología es una categoría —como la de verdad, de cosa en sí, de uno— interna al mundo de la decadencia abierto por Sócrates y anteriormente por Parménides. El devenir del mundo dionisíaco era libre creación de máscaras, que no eran mentiras y disfraces justamente por la imposibilidad de encerrarlas dentro de un esquema cualquiera de distinción entre verdad y error.

El hecho de que Nietzsche, cuando piensa en la superación de la decadencia, no se arriesgue a pensarla sino, todavía y parcialmente, en términos decadentes, puede significar o bien una imposibilidad definitiva (en tal caso se quedaría en una perspectiva platónico-schopenhaueriana, según la que todo mundo histórico, en cuanto mundo de la individuación, es decadente y malvado); o más bien, como nos parece, también en consideración de los resultados últimos de la filosofía de Nietzsche, significa una imposibilidad provisional, que concierne ya sea la todavía embrionaria formulación del verdadero pensamiento nietzscheano, ya sea la dificultad de pensar rigurosamente la superación de una situación histórica dentro de la que Nietzsche y todos nosotros estamos envueltos mucho más profundamente de lo que se piensa. En este segundo caso, que es la hipótesis que nos disponemos a verificar, las contradicciones y las dificultades encontradas y sacadas a la luz en las obras juveniles, y todas conectadas con el problema de la relación ser-parecer (hasta el planteamiento aún «hegeliano» del problema del historicismo), son sólo exigencias y problemas abiertos que Nietzsche transmite a su propia investigación sucesiva.

Segunda parte:

METAFÍSICA Y DESENMASCARAMIENTO

I. Desenmascaramiento del desenmascaramiento

Si bien tanto *El nacimiento de la tragedia* como la segunda *Intempestiva* ven el mundo de la que hemos llamado la máscara mala como un determinado mundo histórico de lo sucedido en la época trágica, caracterizado por el racionalismo optimista socrático y por el anquilosamiento de la ficción en verdad (y el consiguiente surgir de la mentira), esta historicidad sigue siendo, como hemos visto, un problema en la medida en que el anquilosarse de la ficción parece conectarse con toda forma de sociedad. Las obras que Nietzsche elabora entre los años 1876 y 1882, es decir, aquellas que van desde *Humano, demasiado humano* hasta *La gaya ciencia*, y que por lo tanto constituyen la preparación de *Zaratustra*, se pueden leer e interpretar unitariamente como una reanudación y un desarrollo de este problema, que es, además, el de la decadencia y de la posibilidad de una renovada civilización trágica, que por otra parte importa ya, y en forma dominante, al Nietzsche joven.

En este grupo de obras, los caracteres de la decadencia, delineados en los escritos de su juventud, sobre todo con referencia a lo clásico *(El nacimiento de la tragedia)*, al problema de la verdad *(Sobre la verdad y la mentira)*, al problema de la conciencia histórica (segunda *Intempestiva*), son analizados de manera más vasta y generalizada; el alejamiento de Wagner y de Schopenhauer[1] representa sobre todo la toma de conciencia por parte de Nietzsche de un hecho más fundamental, es decir, de la insuficiencia, por una parte, de una consideración metafísica y no his-

1. El alejamiento de Wagner es el que se consuma, para Nietzsche, de modo biográficamente más dramático y tempestuoso, mientras el abandono de Schopenhauer, igualmente radical, es un hecho más que nada teórico. Los textos que documentan estas dos separaciones están diseminados en todas las obras de NIETZSCHE, a partir de *Humano, demasiado humano*. Es sabido (véase, por ejemplo, Ch. ANDLER, *Nietzsche*, cit., vol. I, pp. 504 y ss., 535 y ss.; vol. II, pp. 209 y ss., 327 y ss., y *passim*) que entre los elementos determinantes del alejamiento de Wagner estuvo la desilusión que Nietzsche sintió por el significado que terminó por asumir la empresa del festival wagneriano de Bayreuth; es decir, justamente ese lugar donde debería haberse ejercitado el alcance de renovación que Nietzsche había asignado al arte wagneriano como renacimiento de la tragedia. A este elemento se agregó más tarde la intolerancia del gusto de Nietzsche por el histrionismo de Wagner y por su progresiva adaptación a ideales éticos cristiano-burgueses. Las meditaciones de Nietzsche sobre Wagner y Schopenhauer en los años de la crisis de la cual surge *Humano, demasiado humano* se pueden reconstruir con bastante exactitud en base a los numerosos inéditos que han sido publicados en la edición Colli-Montinari; véanse los fragmentos relativos a los años 1876-1878 y 1878-1879 en los volúmenes IV, 2 y 3 de dicha edición.

tórica, de la decadencia (todo mundo histórico es ficción: Schopenhauer); por otra, de la vanidad de un proyecto de renovación puramente estético o estetista, como el wagneriano. Schopenhauer y Wagner no representan vías para salir del mundo de la decadencia porque forman parte de él; y es más, esto constituye el terreno de su filosofía y de su arte; [2] más aún, en esta ambigüedad suya, Wagner y Schopenhauer se convierten, como se verá, en el tipo mismo de la ambigüedad característica de la metafísica, que debería satisfacer necesidades e insuficiencias creadas y alimentadas por ella misma.

La generalización de la noción de decadencia, y el abandono, por insuficientes, de las dos soluciones, que por comodidad llamaremos metafísica y estética, explican el tono aparentemente ambiguo de estas obras, en las cuales Nietzsche se presenta como un crítico despiadado de las hipocresías y máscaras que toma la civilización occidental decadente, y sin embargo, al mismo tiempo, como el heredero de esta civilización, que considera las equivocaciones como una necesaria premisa para su propia liberación. Esta ambigüedad está ligada al modo mismo en que se plantea la cuestión de la decadencia en *Humano, demasiado humano* y en las obras siguientes. Si la actitud del filólogo clásico frente a lo griego no podía ser la del historiador objetivo, y además esta actitud indiferente y científica era justamente el objeto de la polémica de la segunda *Intempestiva*, es cierto, sin embargo, que Nietzsche no había afrontado explícitamente en aquella obra el problema del punto de vista desde el cual observaba la decadencia; o mejor dicho, en *El nacimiento de la tragedia* (p. ej.: GdT, 19), este punto de vista le parecía asegurado no sólo por el renacimiento del espíritu alemán del wagnerismo, sino por la filosofía de Kant y Schopenhauer. Pero la maduración que sigue a las obras de la juventud hace entrar en crisis, justamente, como ya hemos dicho, la fe en Wagner y Schopenhauer. Entonces se hace urgente, al mismo tiempo, preguntarse desde qué punto de vista es posible tomar conciencia de la decadencia y también preparar su superación. *Humano, demasiado humano* y las obras que se conectan con ella, hasta *La gaya ciencia*, son formas de «apropiación» de la historia de la civilización decadente en dos sentidos: en cuanto constituyen una reconstrucción de tipo «fenomenológico» (aun cuando, como se verá, en un sentido diametralmente opuesto a la fenomenología hegeliana) y en cuanto, en tal reconstrucción, la conciencia «fenomenológica» de Nietzsche se descubre y se siente como perteneciente, ella misma, a la decadencia, planteando por lo tanto de manera novedosa, no ya teórica ni sólo estética, la cuestión de la superación. Es así como encontramos en este grupo de obras un doble orden de problemas: *a*) generalización y pro-

2. Véanse los dos fragmentos póstumos del verano de 1878 que transcribimos más adelante en este mismo capítulo, p. 77.

fundización del concepto de decadencia en el plano del contenido (p. ej.: entra ampliamente en la disquisición el cristianismo, que en las primeras obras había permanecido poco tematizado); sobre todo, las alusiones esbozadas en *Sobre la verdad y la mentira* son desarrolladas en toda una serie de análisis de la relación entre estructura social, por un lado, y moral y metafísica por el otro; *b*) enfoque del problema del método, es decir, del modo de salir de la decadencia, renunciando a la ilusión demasiado fácil de haberla ya dejado, con Schopenhauer y Wagner, a sus espaldas.

Con respecto a esta elaboración, decisiva para el paso a *Zaratustra*, del problema de la decadencia, ¿qué sentido tiene aún el «hilo conductor» de la máscara que hemos propuesto asumir? En efecto, si los escritos de juventud parecen tener en su centro el enfoque de una distinción, aunque sea embrionaria, entre máscara mala y máscara buena, el grupo de obras que se inaugura con *Humano, demasiado humano* está caracterizado por la temática del «desenmascaramiento». Por eso, el hilo conductor de la máscara vale, y de modo específico, también para la comprensión de estos escritos, y es en base a él que tales escritos pueden ser conectados al itinerario que engloba al pensamiento nietzscheano. A la luz del problema de la máscara y del desenmascaramiento, estos escritos aparecerán como la etapa decisiva que permite el pasaje desde el sueño dionisíaco del *Nacimiento de la tragedia*, y de los otros escritos de juventud, a la teorización del eterno retorno y del superhombre. El desenmascaramiento perseguido por Nietzsche en estas obras es, en sustancia, una especie de reducción al absurdo de la civilización de la decadencia y de sus modos de razonar; algo como lo que será el «nihilismo cumplido» (llevado al extremo pero también así, superado) en *La voluntad de poder*.

En conjunto, el significado desenmascarante de *Humano, demasiado humano* se halla expresado en el aforismo con el cual se abre el primer libro de esta obra:

«*Química de las ideas y de los sentimientos.* Los problemas filosóficos vuelven a tomar hoy, en todo y por todo, casi la misma forma interrogativa de hace dos mil años: ¿cómo puede algo nacer de su opuesto, por ejemplo: lo racional de lo irracional, lo que siente de lo que ha muerto, la lógica de lo ilógico, el contemplar desinteresado de la avidez, el vivir para los otros del egoísmo, la verdad de los errores? La filosofía metafísica ha podido superar hasta ahora esta dificultad negando que una cosa nace de la otra y admitiendo para las cosas que se consideran superiores un origen milagroso, que surgiría inmediatamente del núcleo y de la esencia de la «cosa en sí». En cambio, la filosofía histórica, que ya no es pensable separada de las ciencias naturales y es el más reciente de todos los métodos filosóficos, ha determinado en casos particulares (y éste será presumiblemente su resultado en to-

dos los casos), que aquellas cosas no son opuestas, excepto en la acostumbrada exageración de la concepción popular o metafísica, y que en la base de tal contraposición hay un error de razonamiento: según su explicación no existe, si lo tomamos al pie de la letra, ni un verdadero altruista ni una contemplación plenamente desinteresada, ambas cosas son solamente sublimaciones, en las cuales el elemento base aparece casi volatilizado y sólo a la más sutil observación se revela aún existente...» (MA, 1).

No parece casual la alusión de Nietzsche a la filosofía de «hace 2000 años», es decir, a la filosofía de los presocráticos con su problemática de los elementos y de los principios constructivos de la realidad, de la lucha de los opuestos, etc. El método del desenmascaramiento de *Humano, demasiado humano* se propone también reducir a cero la construcción metafísica elaborada después de la fijación de Parménides de la oposición entre ser y no ser, que puede considerarse el origen, en el plano filosófico, del anquilosarse de la ficción y del surgimiento del mundo de la máscara mala. También un poco más adelante se indica la imposibilidad de los opuestos de convertirse uno en otro, como un error de razonamiento propio de la exageración de la concepción popular o metafísica; parece, también aquí, que Nietzsche toma el punto de vista dionisíaco de la refutación de toda separación rígida, de toda barrera, ya sea ésta ontológica, social o familiar. En realidad, si hay en el fondo algo por el estilo, o al menos si se lo puede leer a la luz de los resultados que este proceso del pensamiento tendrá en el *Zaratustra*, como recuperación de lo dionisíaco, el sentido de la actitud de Nietzsche está aquí calificado y delimitado por la alusión a la «filosofía histórica» y a las «ciencias naturales», dos puntos de referencia que separan su posición de este momento de aquella parte del *Nacimiento de la tragedia* y de la segunda *Intempestiva*, mostrando que la polémica contra la metafísica como elemento de la decadencia se lleva a cabo con armas que, en cierta medida, son tomadas del mismo pensamiento de la decadencia (ciencias naturales, conciencia histórica). Sin embargo, la presencia de estos elementos, junto a aquéllos de algún modo dionisíacos que hemos señalado, resume un poco el significado del itinerario de *Humano, demasiado humano*, que podríamos llamar un itinerario a través de la decadencia, o a través de la moral y de la metafísica; es decir, un reencuentro de lo dionisíaco en el fondo de un proceso de pensamiento realizado en el interior del mundo de la razón socrática, desde el punto de vista de una filosofía «histórica» y, al menos en el sentido que para Nietzsche tiene este vocablo,[3] «científica».

3. Cientificismo es aquí, para Nietzsche, sinónimo de «reducción a los elementos» y se conecta de algún modo con la búsqueda de los principios realizada por los físicos jónicos antes de Platón y Aristóteles. También la consideración de la ciencia y de su significado de modelo de un pensamiento no metafísico (contra

El hilo conductor de la máscara, entonces, está representado aquí como temática del desenmascaramiento; el desenmascaramiento, en la medida en que rechaza el anquilosamiento de los opuestos teorizado por la metafísica y vigente en el mundo de la individuación, está de acuerdo con el significado dionisíaco de la máscara buena; pero en cuanto se mueve en el interior del mundo conceptual de la decadencia y pretende usar métodos «históricos» y «científicos», adopta las estructuras mentales del mundo decadente y permanece dentro de ellas.

En esto se expresa la conciencia que tiene Nietzsche de no poder hacer una teoría de la decadencia desde un punto de vista totalmente externo a ella.[4] El mundo que se trata de desenmascarar no se nos presenta como algo distinto de nosotros, sino que es, en medida muy amplia y profunda, nuestro mundo, su historia y nuestra historia. Aquí se precisa el sentido de la alusión a la filosofía histórica en el fragmento que hemos transcrito. Esta alusión no es un abandono de la posición de la segunda *Intempestiva*, o al menos un abandono total; no se trata, en efecto, para Nietzsche, de adoptar en *Humano, demasiado humano* un punto de vista histórico-objetivo; la finalidad es siempre aún una finalidad «vital», la de conocer el pasado en cuanto pasado propio, como historia de experiencias personales; un fragmento del verano de 1878 aclara el sentido de esta actitud:

«Mi manera de referir cosas de la historia consiste en relatar *experiencias* personales, tomando como base épocas y hombres del pasado. No es algo orgánico —sólo algunas cosas particulares

---

la actitud por lo general negativa que se encuentra en las obras de juventud: el socratismo de la ciencia, verdad científica como mentira que se ordena en cánones preestablecidos, etc.: véase la sección I) se desarrollará en Nietzsche —paralelamente al desarrollo de los otros aspectos de su pensamiento (véase, más adelante, la sección III). La línea de este desarrollo se puede entrever, sin embargo, desde ahora: acentuación del significado «dionisíaco» de la ciencia como ruptura de las barreras y de las «diferencias» (reducción a la unidad de aquello que aparece como opuesto: el programa de *Humano, demasiado humano*); y, por otra parte, rechazo radical del método de la fundación como reducción al principio. Los dos aspectos, en *Humano, demasiado humano*, se presentan todavía en una conexión que no les permite emerger en todo su alcance. Sobre la ciencia en *Humano, demasiado humano*, véase también la nota final al vol. IV, 2, de la edición Colli-Montinari.

4. La conciencia de una «necesidad» histórica de la decadencia se expresará, por ejemplo, en textos como éste del *Crepúsculo de los ídolos*: «... Nadie es libre de ser un cangrejo. No hay remedio: *hay que* ir hacia adelante, quiero decir, *avanzar paso a paso hacia la décadence* (ésta es *mi* definición del "progreso" moderno...). Se puede *poner obstáculos* a esa evolución, y, con ellos, embalsar la degeneración misma, conjuntarla, hacerla más vehemente y *repentina*: más no se puede hacer» (GD, *Incursiones de un intempestivo*, 43). Pero mucho antes de esta página, en *Humano, demasiado humano*, NIETZSCHE habla repetidamente de su propia pertenencia a la tradición (moral, religiosa, metafísica) como de un hecho constitutivo, ineliminable y también como un positivo elemento para conocer y para sobrepasar su condición; véase, por ejemplo, el texto de MA, 292, que comentamos más adelante.

se me han aclarado, otras no. Nuestros historiadores de la literatura son aburridos porque se obligan a hablar y a juzgar de todo, aún de aquello que no han *vivido*» (IV, 3, p. 306).

El significado específico de este texto, que se limita a excluir, una vez más, el valor de una conciencia objetiva (aquí «orgánica», es decir completa, exhaustiva) de la historia, a favor de una repetición exclusiva de lo que nos habla de la historia y entra constitutivamente en nuestra experiencia, este significado limitado no excluye otro más general, que es el que nos interesa aquí: la historia del pasado (la filogénesis) quiere ser descubierta como nuestra historia personal (ontogénesis). Tal es el sentido del aforismo que concluye la quinta parte del primer volumen de *Humano, demasiado humano*:

«*¡Adelante!* Y con esto, ¡adelante por el camino de la sabiduría, a buen paso, con plena confianza! ¡Seas como seas, sírvete a ti mismo como fuente de experiencia! Arroja lejos de ti el descontento sobre tu forma de ser, perdónate a ti mismo tu yo, ya que, en todo caso, tienes en ti una escalera de cien escalones, por los cuales puedes ascender hacia el conocimiento. La edad a la cual te sientes penosamente proyectado te llama feliz por esta suerte; te grita que hoy eres aún llamado a participar de experiencias de las cuales los hombres de un tiempo por venir deberán, quizás, privarse. No desprecies el hecho de haber sido aún religioso; valora bien la ventaja de haber tenido todavía un genuino acceso al arte. ¿No puedes, justamente con la ayuda de estas experiencias, volver a recorrer, más conscientemente, enormes etapas de la humanidad pretérita? ¿No han crecido, justamente sobre aquel terreno del pensamiento no puro, muchos de los más espléndidos frutos de la vieja cultura? Es necesario haber amado religión y arte como madre y nodriza —de lo contrario, no podemos convertirnos en sabios. Pero es necesario saber mirar más allá de ellos, es necesario saber desacostumbrarse; si permanecemos dependientes de ellos, no se los entiende. Así también deben serte familiares la historia y el cauto juego de los platillos de la balanza "de una parte — de la otra". Encamínate hacia atrás, siguiendo las huellas sobre las cuales la humanidad hizo su doloroso, gran camino en el desierto del pasado; aprenderás así de la manera más verdadera hacia qué regiones toda la futura humanidad no puede y no debe ya dirigirse. Y mientras, querrás espiar con todas tus fuerzas, anticipadamente, cómo se anudará el nudo del porvenir, tu misma vida adquirirá el valor de un instrumento y un medio para el conocimiento. Deberás tratar de que todo lo que hayas vivido: los intentos, los caminos falsos, los errores, las ilusiones, las pasiones, tu amor y tu esperanza, se disuelvan sin dejar residuos en tu fin. Este fin es el de convertirte tú mismo en una necesaria cadena de anillos de la

cultura, y de pasar de esta necesidad a la necesidad del camino de la cultura universal. Cuando tu mirada se haya hecho lo bastante aguda para ver el fondo del oscuro pozo de tu ser y de tus conocimientos, tal vez se te hagan visibles en su espejo también las lejanas constelaciones de las futuras culturas»[5] (MA, 292).

El propósito que guía a *Humano, demasiado humano* no aparece en esta página tan «reductivo» como podía parecer de acuerdo al aforismo con el cual se abría el primer libro. No se trata sólo de mostrar cómo todas las diferencias de valor, insuperables para la metafísica, pueden ser llevadas a una única fuente, o de todos modos, a diversos contrastes y más originarios que aquellos que denuncian explícitamente. Al menos, el modo para ir más allá de estas oposiciones fijadas por la ficción metafísica, es un volver a recorrer históricamente las etapas de la historia humana, en el cual se revelará siempre más difícil y al final absolutamente imposible toda empresa reductiva, toda recuperación de la unidad, ya sea ésta la unidad «inicial», como reducción de todas las diferencias a un único «principio», ya sea también una unidad «final», como la que Nietzsche parece preconizar en las últimas líneas que hemos transcrito: cadena necesaria de la cultura universal, reconocida y al mismo tiempo constituida en la reconstrucción de la filogénesis como ontogénesis, como historia propia. Es esta imposibilidad de llegar a una unidad la que Nietzsche no explicita, sin embargo, hasta sus últimas consecuencias, más que en *Aurora*, en *La gaya ciencia* y más adelante en *Zaratustra*, lo que será la diferencia fundamental de la reconstrucción nietzscheana de la historia a partir de la *Fenomenología* hegeliana. Es cierto que en las líneas que concluyen el texto transcrito esta diferencia parece desaparecer del todo: el volver a recorrer la historia de la humanidad es también el «Bildungsroman» de la conciencia individual, que se eleva así hasta ser una «cadena necesaria» y que es al mismo tiempo momento y lugar privilegiado de constitución de la misma cadena necesaria de la historia universal. Y en efecto, esta y muchas otras páginas de *Humano, demasiado humano* y de las obras conectadas con él pueden hacer pensar en una actitud «fenomenológica» (en el sentido hegeliano) de Nietzsche. Seguir el desarrollo de esta tentativa suya, que en origen y en ciertas enunciaciones explícitas como la ya transcrita, tiene también este propósito, significa ver cómo, en él, la actitud fenomenológica llega a la autocontradicción (¿suprema victo-

5. Véase también VM, 223: «La inmediata observación de sí está muy lejos de bastar para conocerse a sí mismo: necesitamos de la historia, ya que el pasado continúa fluyendo en nosotros en cien oleadas; nosotros mismos, en efecto, no somos más que lo que en cada instante sentimos de este fluir. También aquí, si queremos buscar en el flujo de nuestro ser aparentemente más peculiar y personal, valen las palabras de Heráclito: que no nos bañamos dos veces en el mismo río.»

ria de la dialéctica hegeliana contra sí misma?), renegándose en la propia aspiración a la unidad. Éste es sólo el aspecto más evidente en cuanto tiene el imponente punto de referencia y de comparación de la *Fenomenología hegeliana* - de aquella autodestrucción de la metafísica y de su método en el cual, al menos eso nos parece, consiste el sentido de los escritos que van desde *Humano, demasiado humano* hasta *La gaya ciencia*. El renegar de sí del método fenomenológico por el descalabro que sufre su búsqueda de la unidad (en cuanto, simplemente, también la voluntad de unidad es sometida a la química del desenmascaramiento) es el punto de llegada del itinerario de Nietzsche a través de la decadencia, la salida de su sentirse profundamente perteneciente a esta época, y sólo con esta condición también capaz de sobrepasarla.

Pero esta conclusión resultará clara sólo al final del itinerario. Por ahora, esta página de *Humano, demasiado humano* junto con la citada sobre la «Química de las ideas y los sentimientos», sirve sólo para ver cómo el propósito de Nietzsche es, en esa obra, en sentido amplio, fenomenológico: aun cuando el perseguir coherentemente este objetivo está destinado a llevarlo al descubrimiento de una actitud alternativa con respecto a la actitud hegeliana. La alusión a las «ciencias naturales» junto con la «filosofía histórica» permite también que se lo lea así: la diferencia de la actitud de Nietzsche de la fenomenología hegeliana se puede formular también como una voluntad de incluir la historia humana en la naturaleza más bien que ésta en aquélla. Encontramos también una señal en esta dirección en una página del segundo volumen de *Humano, demasiado humano*.[6] No será ésta la diferencia esencial entre Nietzsche y Hegel con respecto al concepto de volver a recorrer la historia, pero es cierto que también la diversa relación de la historia humana con la naturaleza constituirá, a partir de *Zaratustra*, un elemento característico de ésta.

Por lo tanto, actitud fenomenológica significa aquí, ante todo que, como aparece especialmente en el aforismo 292 de *Humano, demasiado humano* transcrito precedentemente, Nietzsche emprende la obra de desenmascarar al mundo de la decadencia, anunciada en la página inicial del primer libro, con la conciencia de pertenecer él mismo a ese mundo, por lo cual, reconstruir la historia de ese mundo significa ante todo acercarse al conocimiento de sí mismo. Esta conciencia de pertenencia significa en particular que el método adoptado por el desenmascaramiento —como

6. VM, 185: «*Genialidad de la humanidad*. Si la genialidad, según la observación de Schopenhauer, consiste en recordar de manera orgánica y viva lo que se ha vivido, entonces, en el esfuerzo de conocer la evolución histórica entera —que siempre distingue con más fuerza la época moderna de todas las precedentes y que por primera vez ha derribado las antiguas murallas entre naturaleza y espíritu, hombre y animal, moral y física— podría ser posible individualizar un esfuerzo hacia la genialidad de la humanidad en su conjunto. El completo repensar la historia sería autoconciencia cósmica.»

por otra parte aparece ya desde la alusión en el aforismo 1 a la «filosofía histórica» y a las «ciencias naturales», que son los dos elementos constitutivos de la decadencia en el joven Nietzsche, pertenece también, radicalmente, al mundo que quiere desenmascarar. Más profundamente aún, en cierta medida, el desenmascaramiento mismo es un elemento no sólo en el plano del método del pensamiento, sino como un hecho de costumbre, del mundo de la decadencia. Los dos apuntes del verano de 1878, a los cuales ya aludimos como capitales para comprender el sentido del alejamiento de Nietzsche de Wagner y de Schopenhauer, vistos como fenómenos *internos* del mundo de la decadencia, ponen de manifiesto el hecho de que uno de los caracteres constitutivos de la época presente es justamente la violencia no enmascarada:

«*La vida en la naturaleza*: goza salvajemente, toma todo para sí, se sacia en su mismo exceso y desea ardientemente la *transformación* — IGUAL en Schopenhauer y en Wagner. En ambos *corresponde* a la ÉPOCA: basta de mentira y convención, basta de buenas costumbres y ética, realmente — la enorme admisión de que existe el más salvaje *egoísmo* — honestidad — *embriaguez*, no *mitigación*.»

«*Época* — sensualidad elemental, *no* transfigurada por la belleza (como la del renacimiento y la de los griegos), *libertinaje* y al mismo tiempo *indiferencia* son los presupuestos contra los cuales Wagner y Schopenhauer luchan, *sobre* los cuales ellos tienen efecto — es el *terreno* de su arte...» (IV, 3, p. 320).

Nietzsche conecta en una página de *La gaya ciencia* este desnudarse del egoísmo, que ni siquiera toma el trabajo de esconderse y camuflarse, con el mundo de las ganancias y de la libre competencia que tiene su máxima realización, ya en sus tiempos, en la sociedad americana. Es útil recordar este fragmento también porque muestra cómo, en este mundo del desenmascaramiento del egoísmo más desenfrenado, la mentira no es abolida sino que, por el contrario, sigue siendo un instrumento favorito en la lucha para triunfar sobre los otros.

«Hay un salvajismo de indios, típico de la sangre piel roja, en el modo en que los americanos anhelan el oro; y su furibundo trabajar sin tregua —el vicio peculiar del nuevo mundo— comienza ya, por contagio, a hacer salvaje a la vieja Europa y a extender sobre ella una prodigiosa ausencia de espiritualidad. Ya nos avergonzamos hoy del reposo, la larga meditación crea ya remordimientos de conciencia. Pensamos con el reloj en la mano, como se come a mediodía mirando el boletín de la Bolsa; vivimos como uno que, continuamente, "podría perderse" algo. "Mejor hacer cualquier cosa que nada", también este principio es una regla para dar el golpe de gracia a toda educación y a todo gusto

superior. Y como todas las formas se van visiblemente arruinando con esta prisa del que trabaja, también el sentido mismo de la forma, el oído y el ojo para la melodía de los movimientos, se arruinan. La prueba de todo ello está en la *grosera claridad* que hoy se pretende en todas partes, en todas las situaciones en las cuales el hombre quiere ser honesto con el hombre, en las relaciones con amigos, mujeres, parientes, niños, maestros, escolares, caudillos y príncipes: no se tiene más tiempo ni energía para el ceremonial, para los giros tortuosos de la cortesía, para todo *esprit* en la conversación, y sobre todo para todo *otium*. Puesto que vivir a la caza de ganancias obliga continuamente a prodigarse hasta el agotamiento en un constante fingir, engañar o prevenir: la verdadera virtud consiste ahora en hacer algo en menos tiempo que otro, y así raramente se dispone de horas de *permitida* honestidad; y en éstas, sin embargo, uno se siente cansado y no quisiera solamente abandonarse, sino *acostarse, echarse* pesadamente cuan largo es...» (FW, 329).

La tendencia desenmascarante de la vida social moderna se hace aquí remontar, ya sea a la necesidad de mantenerse al ritmo de la producción colectiva, debido a lo cual ya no se tiene más tiempo de estudiar y modular las actitudes; ya sea, paradójicamente, al cansancio por el fingimiento que continuamente, en este mismo mundo de la producción y la competencia, se nos impone como arma ofensivo-defensiva. El proceso, como vemos, no es muy diferente de aquel que, en el ensayo sobre la verdad y la mentira, ligaba el surgir de una verdad socialmente reconocida con el nacimiento de la mentira. Allí donde el fingimiento no es ya libre inventiva dionisíaca, que asume y depone las máscaras por exuberancia creativa, sino que se convierte en fijación de normas lingüísticas y al mismo tiempo de roles sociales,[7] nace también la mentira y al mismo tiempo el cansancio que ella produce, la voluntad de desenmascaramiento. El proceso a través del cual, como se ve en conceptos como el de la muerte de Dios (muerto por el demasiado amor por los hombres, pero también por la misma honestidad y veracidad que la religión siempre ha predicado (véase el ejemplo MA, 123): la moral, la religión y la meta-

7. Un largo aforismo, el 356 de *La gaya ciencia*, merece al menos recordarse aquí por su multifacética y problemática ambigüedad. En efecto, en él Nietzsche habla de la habilidad que la sociedad de los roles ha desarrollado en el hombre moderno como en el hombre griego después del final de la época trágica, y en base a la cual cada uno se convirtió en un consumado actor. Todos, en este clima, piensan que pueden asumir, según su voluntad, cualquier rol: y eso se transforma en una general debilidad y no confiabilidad; nosotros, hombres de hoy, «no somos más material para una sociedad». En este texto, Nietzsche parece atribuir a este proceso un significado esencialmente negativo, sin admitir los elementos de una «recuperación» de lo dionisíaco que tal proceso contiene, elementos que aparecen en cambio a plena luz en otros textos sobre el actor: por ejemplo, en FW, 361, que comentamos más adelante.

física llegan a su fin en base a sus mismos principios llevados al extremo, es el mismo que se verifica aquí para todo lo concerniente a la máscara y a la ficción en el mundo de la competencia capitalista. En la medida en que se hacen más fuertes aquellas exigencias de organización del trabajo social a las cuales, en origen, la ficción canonizada en «verdad» debía servir, este mundo de la ficción pierde toda autonomía frente a las exigencias productivas y organizativas inmediatas: hay un proceso del tipo de aquello que algunos sociólogos llaman hoy el fin de las ideologías (saludándolo como un evento positivo, justamente en la dirección del desenmascaramiento),[8] o del que Heidegger, justamente en sus estudios sobre Nietzsche, llama el fin de la metafísica, en la medida en la cual ésta se realiza completamente en el mundo técnico, en el dominio de la tierra.[9] La pérdida de la autonomía, aún relativa, del mundo de los símbolos es un paso ulterior, y en cierto sentido definitivo, en el camino que ya había recorrido desde la libre creatividad dionisíaca a la fijación socio-lingüística de los cánones de verdad y mentira; esa pérdida está señalada aquí por el hecho de que no se tiene más tiempo para las «formas», y cae también toda mediación que separaba las exigencias productivas del mundo de los símbolos (no hay más *otium*, gusto, *esprit*: todas estas virtudes aristocráticas que, al menos en una clase social restringida, habían conservado la relativa autonomía de lo simbólico: véase FW, 40). Por otra parte, en esta especie de vuelta al salvajismo la ficción retoma el sentido que tenía para lo escrito sobre la verdad y la mentira, en la hipotética época presocial del conflicto de todos contra todos; es más, a la luz de esta página de *La gaya ciencia*, también aquella función primitiva de la mentira como arma ofensivo-defensiva se aclara y toma un sentido más preciso. Ella no es la máscara dionisíaca, puesto que nace

8. Véase como ejemplo lo dicho por Ernst TOPITSCH en el primero de los ensayos reunidos en *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied, Luchterhand, 1966, pp. 15-52, en el cual da también un amplio panorama de la discusión sobre este tema en la sociología alemana y anglo-americana. En Topitsch es particularmente evidente el fondo «tecnocrático» de esta tesis, junto a una visión optimista del progreso de la ciencia. En Italia ha hablado de fin de las ideologías Sergio COTTA, *El desafío tecnológico*, Bolonia, Il Mulino, 1968. La ideología, concebida como pensamiento (distinto de la ciencia y de la técnica) «tendiente a transformar el mundo», termina porque sus funciones son asumidas (en modo ya no mistificado e ilusorio) por la ciencia y la técnica. Junto a éstas, Cotta reconoce la perenne actualidad de una especie de sapiencial *meditatio mortis* que, se supone, debe sobrevivir a la ideología.

9. Esta temática, desarrollada ampliamente en los dos volúmenes de *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, se puede encontrar condensada en el ensayo *Wer ist Nietzsches Zaratustra?*, contenido en *Vorträge und Aufsätze*, en la misma editorial, 1954. La identificación entre dominio universal de la técnica y cumplimiento de la metafísica (en el sentido que él atribuye a esta palabra, obviamente) es un tema central en todas las obras de HEIDEGGER, a partir, por lo menos, de la *Introducción a la Metafísica*, un curso universitario de 1935 publicado en 1953 (Tubinga, Niemeyer), trad. it. de G. Masi, Milán, Mursia, 1968. Sobre este tema, véase el capítulo I de mi *Ser, historia y lenguaje en Heidegger*, Turín, Ediciones de «Filosofía», 1963.

ya, como hemos visto, en base a exigencias vitales, al miedo y a la inseguridad. Se distingue, sin embargo, de la ficción canonizada como verdad y de la correspondiente mentira porque le falta toda la esfera de las mediaciones que nacen de la socialización del lenguaje y de sus reglas. El surgimiento de una «verdad» y de una mentira socialmente reconocidas y definidas en las reglas del lenguaje lleva consigo el nacimiento de un mundo de formas que, justamente en virtud de estas mediaciones, aparecen relativamente autónomas con respecto a las exigencias inmediatas de seguridad y de dominio del mundo externo al cual originariamente debían servir. Se puede decir que la historia de las «formas espirituales» en el mundo greco-cristiano, el mundo de la razón socrática, de la moral platónico-cristiana, de la metafísica, es la historia de esta relativa autonomía del mundo de los símbolos, autonomía que «imita», por así decirlo, la libre creatividad dionisíaca, el mundo de la máscara buena. Ideas como la de la libertad de la cultura, de la autonomía de la filosofía, de la literatura, del arte, la misma idea de una distinción de la moral de la economía, es decir, de la posibilidad de una acción desinteresada, son testimonios de un período de la historia humana en el cual la funcionalidad productivo-organizativa del mundo de los símbolos, del mundo de la ficción ya no dionisíaca sino sometida a fines de utilidad y de aseguración, era a su vez enmascarada y cubierta por una serie de mediaciones que simulaban una libertad y una autonomía que ya se habían perdido. El ahínco con que Nietzsche desarrolla el programa enunciado en el aforismo 1 de *Humano, demasiado humano*, que puede parecer un programa ya reductivo en sentido positivista-cientificista, ya fenomenológico-hegeliano (también él, finalmente, tendiente a encontrar una *unidad*, espiritual pero siempre rígidamente totalizadora) tiene, visto a esta luz, el sentido de llevar a cabo el desenmascaramiento para desenmascarar al desenmascaramiento mismo, reconociéndolo como una tendencia intrínseca del mundo de la máscara mala en base a la cual este mundo llega a su fin por autonegación. Preguntarse si este proceso configura —como ya hemos dicho— un desarrollo dialéctico, significa conocer mal el hecho de que, si hay una dialéctica, ella llega aquí a la negación de sí misma, es decir, a la negación de su propio imprescindible carácter totalizador. Decir que Nietzsche lleva el desenmascaramiento hasta desenmascarar al desenmascaramiento mismo, significa abrirse un camino para ver cómo él, aplicando rigurosamente los métodos de pensamiento en los que se coagula la experiencia de la metafísica tradicional, y por lo tanto también el método dialéctico (cuya presencia, en cierta medida, es innegable en su mismo pensamiento), lleva a estos métodos a la supresión de sí mismos y va, auténticamente, más allá de ellos. Esto estará claro, en primer lugar, sólo cuando, después de haber reconstruido el recorrido nietzscheano de la historia, la moral y la metafísica occidental, confrontemos sus resul-

tados, también en el plano del método, con el método y los resultados de la *Fenomenología* hegeliana; y de modo más completo y definitivo, cuando aparezca en *Zaratustra* el proyecto de una humanidad que, formándose fuera del conflicto y de la clásica figura fenomenológica de señorío y servidumbre, se pondrá totalmente más allá de los mismos presupuestos «morales» de toda dialéctica, dando lugar (tercera y última fase de la comparación con Hegel) a una historicidad y a una hermenéutica que ya no implica, como en Hegel, la alternativa entre astucia de la razón y fin de la historia.

La conciencia de pertenecer al mundo de la decadencia que pretende criticar y desenmascarar, conciencia que Nietzsche alcanza también reconociendo la inexistencia de las vías de salida propuestas por Schopenhauer y por Wagner, se expresa entonces ya sea en una actitud no sólo negativa y destructiva con respecto a este mundo pasado,[10] ya sea en el empleo del método del desenmascaramiento como método interno, propio del mismo mundo de la máscara mala, que llegado a la fase suprema de su desarrollo tiende a autonegarse. La pérdida del gusto por el *otium*, por las formas, por las mediaciones, que se ve en la práctica social de la época, corresponde en efecto a aquel proceso de negación de la moral por razones morales que Nietzsche considera constitutivo del nihilismo. Tal proceso es evidente en la función que asume, ya en *La gaya ciencia*, pero sobre todo en la reflexión sobre el nihilismo que Nietzsche elaborará después de *Zaratustra*, la veracidad como fuerza negadora de aquella misma moral que siempre la ha predicado y exigido como una virtud fundamental. En el escrito sobre la verdad y la mentira, la veracidad era presentada como una obligación social, la obligación de «usar las metáforas acostumbradas», de «mentir según una convención fija». Pero a partir de esta obligación se ha desarrollado, a través del mismo proceso por el cual se formó la verdad como conjunto de «ilusiones de las que se ha olvidado que son tales» (UeWL, 1), una especie de instinto autónomo de la verdad, que no se concibe más como obligación social, terminado y regulado por la utilidad común a raíz de la cual había nacido, sino como deber absoluto hacia la «verdad». Ha madurado una nueva pasión por el conocimiento para la cual éste quiere ser «más que un medio» (FW, 123). Esta pasión es al mismo tiempo algo interno en el mundo de la razón socrática, del deber social de la veracidad y algo destructivo con respecto a él. Es eso que se expresa bien en dos aforismos de *La gaya ciencia*, el segundo de los cuales, del libro quinto, puede ser tomado como emblemático de la actitud de Nietzsche en las obras del período que se abre con *Humano, demasiado humano*. En el primero, del libro cuarto, Nietzsche expresa un *no*

10. Recordemos MA, 223, sobre la gratitud al pasado; y el texto de VM, 17, sobre la «felicidad de lo histórico», que comentamos más adelante.

fingido disgusto por la fuerza del impulso del conocimiento por el cual se siente aguijoneado.

«*De la séptima soledad.* Un día el caminante cerró una puerta tras de sí, se detuvo y lloró. Luego dijo: "¡Esta inclinación, este impulso hacia la verdad y lo real, lo no aparente, lo cierto, me dan rabia!" ¿Por qué este batidor hosco e impetuoso me sigue justamente a *mí*? Quisiera reposar pero no me lo permite. ¡Cuántas son las cosas que me seducen para que me detenga! Para mí hay por todas partes jardines de Armida: y por lo tanto siempre nuevas laceraciones y nuevas amarguras para el corazón. Debo seguir adelante, mover los pies, estos cansados pies heridos: y puesto que debo, tengo a menudo para las más hermosas cosas que no supieron detenerme una mirada airada *ya que no me* supieron detener» (FW, 309).

La impaciencia del viandante frente a «este batidor hosco e impetuoso» no es una ficción retórica. En ciertos tonos de este aforismo nos parece sentir el desprecio de Nietzsche por la prisa y el frenesí productivo del industrial, del comerciante, del mismo obrero de la sociedad capitalista moderna. La demora a la que se siente tentado el caminante quizás no sea otra cosa que el *otium* para el cual el mundo moderno nos hace incapaces, haciendo desaparecer todo resto de autonomía de los símbolos y de las formas. Parece confirmar que el sentido del discurso es éste, el segundo texto del que hablábamos; el aforismo 344 del libro quinto que es conveniente transcribir aquí enteramente, dado el alcance determinante que asume en la perspectiva del desenmascaramiento como actuación y «extremización» autodestructiva del impulso (socrático-apolíneo) del conocimiento.

«*En qué sentido somos aún devotos.* En la ciencia las convicciones no tienen ningún derecho de ciudadanía, así se dice con justa razón: sólo cuando ellas se deciden a rebajarse a la modestia de una hipótesis, a un provisorio punto de vista experimental, a una ficción reguladora, puede permitírseles el acceso y acordárseles hasta un cierto valor dentro del reino del conocimiento; siempre con la limitación de quedar sometidas a control de policía, a la policía de la desconfianza. Pero, mirando más atentamente, ¿no significa esto tal vez que solamente cuando la convicción *cesa* de ser convicción puede obtener acceso a la ciencia? ¿La disciplina del espíritu científico no empezaría quizás aquí, en el no permitirse ya convicción alguna?... Probablemente es así: queda solamente preguntar si *para que esta disciplina pueda iniciarse* no debe existir ya una convicción, y realmente tan imperiosa e incondicionada que sacrifica a sí misma todas las otras — se ve que también la ciencia descansa sobre una fe, que no existe en absoluto una ciencia "exenta de presupuestos"—. La pregunta de si es necesaria la *verdad*, no sólo debe haber tenido

ya anteriormente respuesta afirmativa, sino que debe haberla tenido en tal grado de poner aquí en evidencia el principio, la fe, la convicción de que *"nada* es *más* necesario que la verdad y que en relación con ella todo lo demás tiene solamente un valor secundario". ¿Qué es entonces esta voluntad incondicionada de verdad? ¿Es la voluntad de *no dejarse engañar*? ¿Es la voluntad de *no engañar*? Podría en efecto, la voluntad de verdad ser interpretada también de este último modo: supuesto que, bajo la generalización: "yo no quiero engañar", quede comprendido también el caso particular "yo no *me* quiero engañar". Pero ¿por qué no engañar? Pero ¿por qué no dejarse engañar? Nótese que las razones de la primera pregunta se colocan en un ámbito totalmente distinto de aquel en el que se encuentran las razones de la segunda: no queremos dejarnos engañar porque se admite que es nocivo, peligroso, nefasto ser engañados —en este sentido la ciencia sería una amplia sagacidad, una cautela, una utilidad—; sin embargo, se podría justamente objetar a esto: ¿Cómo? ¿Realmente el no querer hacerse engañar es menos nocivo, menos peligroso, menos nefasto? ¿Qué saben ustedes *a priori* sobre el carácter de la existencia, para poder decidir si la ventaja más grande está de parte de la absoluta desconfianza o de la absoluta confianza? En cambio, en el caso de que estas dos cosas deban ser necesarias, mucha confianza *y* mucha desconfianza: ¿de dónde, entonces, podría la ciencia derivar su fe incondicional, su convicción fundamental para ella, de que la verdad es más importante que cualquier otra cosa, como así también más importante que cualquier otra convicción? Precisamente esta convicción no podría haber nacido si verdad *y* no verdad se revelaran continuamente útiles tanto una como otra: como sucede en realidad. Por lo tanto: la fe en la ciencia, que existe ya incontestablemente, no puede haber tenido su origen en semejante cálculo utilitario, pero más bien surgió, *a pesar del hecho* de que continuamente se le demostraron las desventajas y la peligrosidad de la "voluntad de la verdad", de la *verdad a toda costa.* "A toda costa": oh, debemos comprender esto bastante bien, si antes hemos sacrificado y degollado una fe después de otra sobre este altar. En consecuencia, "voluntad de verdad" *no* significa "yo no quiero hacerme engañar" sino —no queda otra elección— "yo no quiero engañar ni siquiera a mí mismo": y *con esto estamos en el terreno de la moral.* En efecto, hagámonos solamente esta pregunta básica: "¿Por qué no quieres engañar?" Especialmente cuando debería existir la apariencia —¡y existe esta apariencia!— de que la vida está entretejida de apariencias, quiero decir de error, de engaño, de hipocresía, de enceguecimiento, de autoenceguecimiento y cuando, por otra parte, efectivamente, la forma grande de la vida se ha mostrado siempre de parte de los más desprejuiciados *polytropoi.** Semejante

* Palabra griega que es, en Homero, el epíteto que acompaña a la figura de

intención podría ser quizás, si se interpreta con benevolencia, una quijotada, un pequeño, extravagante capricho; pero podría ser también algo peor, vale decir: un principio destructivo, hostil a la vida... "Voluntad de verdad": podría ser una oculta voluntad de muerte. De este modo, la pregunta "¿por qué ciencia?" vuelve a llevarnos al problema moral: *¿con qué fin existe generalmente una moral*, si vida, naturaleza, historia, son "inmorales"? No hay dudas, el hombre veraz, en ese temerario y último significado con el cual la fe en la ciencia lo presupone, *afirma con esto un mundo distinto* del de la vida, de la naturaleza y de la historia; y en cuanto afirma este "otro mundo", ¿cómo? ¿No debe por eso negar a su opuesto, este mundo, *nuestro* mundo? Y bien, será comprensible adónde quiero llegar, vale decir que es, sin embargo, siempre una *fe metafísica* aquella sobre la cual descansa nuestra fe en la ciencia; que también nosotros, hombres del conocimiento de hoy, nosotros ateos y antimetafísicos, continuamos encendiendo *nuestro* fuego en el incendio que ha encendido una fe milenaria, esa fe cristiana que era también la fe de Platón, para la cual Dios es verdad y la verdad es divina... Pero, ¿cómo es posible, si justamente esto se hace cada vez más increíble, si nada más se revela divino, salvo el error, la ceguera, la mentira, si Dios mismo se revela como nuestra más grande mentira?» (FW, 344).

En este texto hay mucho más de cuanto pueda poner de manifiesto un comentario, aun riguroso, y por eso, sobre todo, nos ha parecido indispensable reproducirlo íntegramente. Para los fines de nuestro razonamiento, antes que nada resulta claro que Nietzsche es muy consciente de que ese conocimiento que él busca en base al programa formulado al principio de *Humano, demasiado humano* se presenta como problemática, por múltiples aspectos. Y esto por dos razones: ante todo, en cuanto impulso que ya se ha independizado de las razones originarias de utilidad social, ese impulso puede hasta terminar por ponerse en contra de esta utilidad, convertirse en una fuerza destructora de aquel orden que había contribuido a construir. En segundo lugar, e indivisiblemente, incluso siendo autónomo, el impulso hacia el conocimiento se nutre siempre de una verdad y de su necesidad para la vida, y en esto abreva en las mismas fuentes que han sostenido y desarrollado la moral y la metafísica del mundo de la *ratio* socrática. El signo de interrogación con el que concluye este largo aforismo, como la impaciencia del caminante del aforismo 309, no es un recurso retórico: expresa una verdadera condición de duda, de la cual Nietzsche podrá salir realmente sólo con el reconocimiento explícito de la necesidad del error, reconocimiento que se encuentra ya en las obras de este período, pero que tendrá su más radi-

---

Ulises («fecundo en ardides», según una de las traducciones castellanas más tradicional). *(N. del t.)*

cal fundamento en la idea del eterno retorno y en *Zaratustra*. La alusión al cristianismo y a Platón, y a la contraposición de otro mundo a aquel en que realmente vivimos, explicita la reducción de la fe en la verdad y del impulso del conocimiento a toda la tradición moral-metafísica de Occidente. Seguir este impulso, que se llama así también por la perentoriedad con que se impone, quiere decir proseguir la tradición moral-metafísica del platonismo, del socratismo, del cristianismo y al mismo tiempo preparar su ocaso; la «vida» con la cual el impulso de la verdad contrasta no es tanto la «vida» en general, sino más bien esta determinada forma de vida que es la nuestra,[11] basada en un sistema de errores convertidos en verdad, que terminan, sin embargo, por revelarse como errores y mentiras apenas el impulso de la verdad arremete contra ellos, contra la misma noción de verdad que se revela justamente como un sistema de ilusiones consolidadas, ocultas en su naturaleza por motivos de conveniencia social y por las necesidades de la organización productiva. Es por esto que, según un enunciado paradójico de la época de *Zaratustra*, «lo verídico termina por darse cuenta de que miente siempre» (Mu, XIV, 51). Pero la destrucción del concepto mismo de verdad que se cumple con la doctrina del eterno retorno pasa a través de todo el proceso del desarrollo del nihilismo, cuyo emblema es la muerte de Dios. Ahora bien, Dios muere, justamente, por la religiosidada del hombre. El ateísmo es

«una victoria final y fatigosamente conquistada de la conciencia europea, en cuanto es el acto más rico en consecuencias de una bimilenaria educación para la verdad, que en su momento final se prohíbe la *mentira* de la fe en Dios... Se advierte qué fue lo que venció al Dios cristiano: la misma moralidad cristiana, el concepto de veracidad entendido siempre con mayor rigor, la sutileza de padres confesores de la conciencia cristiana, traducida y sublimada en la conciencia científica, en la limpieza intelectual a cualquier precio» (FW, 357).

Por tanto, el itinerario que nos puede llevar más allá del mundo de la máscara mala, de la moral y de la metafísica platónico-cristiana, tiene una serie de complejas relaciones con este mundo, que se condensan en la *apariencia dialéctica* del itinerario mismo. Al progresivo desenmascaramiento de la violencia que está en la

11. Creo que el complejo razonamiento que NIETZSCHE desarrolla en FW, 110, se puede entender también como una demostración, indirecta en cuanto no es éste el interés central de Nietzsche en este texto, del hecho de que «verdad» y «vida» se ha entrelazado en *nuestra* historia, de tal modo que la utilidad y no utilidad de la verdad son medidas con referencia a una vida que ya está formada, modificada, marcada por la «verdad» misma y por el impulso hacia el conocimiento que se desarrolla en relación con ella. Todo esto se aclarará luego ampliamente en los apuntes para *La voluntad de poder*.

base de la vida social, por lo cual el mundo de los símbolos pierde hasta esa última apariencia de autonomía que conservaba aún (aristocracia, Iglesia, etiqueta, etc.; y por otra parte, libertad de la cultura, del arte, del pensamiento), corresponde la afirmación del ideal del desenmascaramiento en el plano teórico, como el imponerse autónomo del impulso al conocimiento, del deber de veracidad. Este hecho pone al pensador que realiza la obra de desenmascaramiento en una posición particularmente ambigua y difícil (más tarde, Nietzsche hablará del carácter ambiguo del nihilismo). La máquina del pensamiento desenmascarador, dice Nietzsche en un fragmento de *El viajero y su sombra*, parece necesitar, como combustible, el mismo elemento que debería ser el objeto de su investigación.[12] Por otra parte, sin embargo, esta situación peculiar del pensamiento desenmascarador, que también se ejercita aplicando rigurosamente los criterios de verdad, o por lo menos cumpliendo el deber de verdad que constituye uno de los deberes fundamentales en el mundo que se quiere desenmascarar, anticipa ya, en su desarrollo, un modo de pensar diferente, estrechamente ligado con el hecho de que el desenmascaramiento es un evento interno a la misma tradición metafísica y sin embargo, lleva, también metódicamente, más allá de ella. O sea: si por una parte el desenmascaramiento se lleva a cabo con la exacta y escrupulosa aplicación de los métodos propios de la metafísica (siendo el primero de todos la reducción a los principios, que se podría también llamar más generalmente el método del fundamento, la asignación de la «razón suficiente»,[13] o también, en la forma más «basta» y primitiva que recupera en *Humano, demasiado humano* [MA, 1, cit.] de la reducción a los orígenes y ele-

12. Véase WS, 43: «*Problemas del deber de la verdad.* El deber es un sentimiento que obliga, que empuja a la acción, y que nosotros llamamos bueno y consideramos indiscutible (sobre el origen, límites, y justificación del mismo no queremos hablar, ni haber hablado). Pero el pensador considera todo como llegado a ser, y cada cosa que llegó a ser, como discutible, o sea, el hombre sin deber —mientras es sólo pensador. Es decir, como tal, él no reconocería ni siquiera el deber de ver y de decir la verdad y no sentiría ni siquiera este sentimiento; él pregunta: ¿De dónde viene? ¿A dónde quiere ir? Pero este mismo interrogar es considerado por él como problemático. Y sin embargo, ¿no sería efecto de todo esto que la máquina no funcionara bien, si él, en el acto de conocer, pudiese *sentirse* realmente *no vinculado*? Mientras tanto, parece que aquí fuera necesario, como *combustible*, el mismo elemento que debería ser investigado por la máquina —tal vez la fórmula sería: *admitiendo* que exista un deber de conocer la verdad, ¿cómo suena luego la verdad en relación a toda otra especie de deber? Pero, ¿un sentimiento hipotético del deber no es un contrasentido?»

13. La crítica radical del pensamiento del fundamento como pensamiento típicamente metafísico es uno de los puntos esenciales del razonamiento de HEIDEGGER; véase especialmente *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957, en el cual el desarrollo del principio de razón coincide para Heidegger con el fin mismo de la historia. La historia, en efecto, subsiste sólo en el ámbito abierto de la «diferencia ontológica»; la historia existe sólo porque el ser se da y al mismo tiempo se retrae, dejando aparecer al ente; el ser es «epocal» en el sentido de la suspensión, y justamente porque existen épocas históricas (*cf. Holzwege*, 1950; trad. ital., *Sentieri interrotti*, Florencia, La Nueva Italia, 1968, p. 305). El principio de razón

mentos constitutivos); por la otra parte, precisamente porque en definitiva no sucede en base a razones sino como resultado «histórico» de un proceso de desarrollo, que es el de la *ratio* socrática (y que tiene su aspecto externo en el salir a la luz de la violencia de las relaciones económicas y sociales), supone también un carácter diverso, que anticipa realmente un modo de ser y de pensar, libre de las estructuras mentales de la moral y la metafísica. En esta perspectiva, el desenmascaramiento no es una refutación de errores, sino un despedirse del propio pasado, como en un proceso de crecimiento.

«*Una afectación en la despedida.* El que quiere separarse de un partido o una religión cree que es necesario para él refutarlos. Pero éste es un pensamiento muy orgulloso. Sólo es necesario que comprenda claramente qué ganchos lo tenían hasta ahora ligado a ese partido o a esa religión y que éstos ya no lo ligan; qué intenciones lo habían empujado hacia aquéllos y que tales intenciones lo empujan ahora en otra dirección. Nosotros *no* nos hemos puesto de parte de ese partido o de esa religión por *estrictos motivos de conocimiento*: ni siquiera debemos, al separarnos de ellos, *afectar* eso» (WS, 82).

En cuanto es aún interno al proceso de pensamiento que pretende sobrepasar, el desenmascaramiento «afecta» razones de conocimiento al despedirse de las posiciones que desenmascara; pero en cuanto se siente el resultado de un proceso que no se puede encuadrar y aferrar con instrumentos lógicos, ya que estos instrumentos —y la voluntad de verdad que los sostiene— son a su

---

suficiente formulado por Leibniz se despliega como reducción de todo el ente a un sistema de causas y efectos; pero reconocer algo como causa (razón, *ratio*, *Grund*) es también insertarla en el sistema que se halla completamente desplegado frente al sujeto. Cuanto más fundamentado esté el ente y todo esté reducido a *Grund*, tanto menos puede suceder algo nuevo, es decir, auténtica historia. En el idealismo alemán, la mentalidad de la fundamentación encuentra su afirmación más plena (*Der Satz vom Grund*, cit., p. 114); pero justamente por la perspectiva idealista, el espíritu no encuentra a nadie, más que a sí mismo. Ha desaparecido la diferencia ontológica; todo está inserto en el sistema fundamentante-fundamentado del ente; no hay más *Boden*, terreno del cual pueda nacer nueva historia: «El total hacerse valer del llamado a la enunciación de la razón suficiente amenaza privar al hombre de toda posibilidad de tener una patria y le quita el suelo sobre el cual solamente puede darse algo nativo, es decir, aquello de donde, hasta ahora, ha nacido y crecido toda gran época de la humanidad, todo espíritu fundador de mundos, toda caracterización histórica de la esencia del hombre» (*Der Satz vom Grund*, cit., p. 60). Este carácter nihilista del pensamiento del fundamento (metafísico) es profundamente afín y está históricamente ligado a la noción nietzscheana del nihilismo como esencia y resultado del platonismo. Sin embargo, las diferencias entre Nietzsche y Heidegger, que Heidegger mismo tiende a enfatizar considerando a Nietzsche la culminación misma de la metafísica, dependen verosímilmente del hecho de que Heidegger considera al nihilismo como el olvido del ser, con un cierto *pathos* «metafísico». ¿En base a qué, si no en base a este *pathos* «metafísico», debería el olvido del ser comportar las connotaciones negativas que Heidegger, indudablemente, le atribuye?

vez desenmascarados, el desenmascaramiento ya sabe que es algo más que reducción de la ficción a su pretendida «verdad», y se abre el camino para reconocer, sin angustia moralista, que se miente siempre (como la persona verídica del apunte citado).

Debemos tener presente todo esto para encuadrar en nuestra investigación guiada por el hilo conductor de las máscaras el significado de las obras de Nietzsche del llamado período «crítico»,[14] aquellas que, inauguradas con *Humano, demasiado humano*, dedicado a Voltaire,[15] han hecho pensar en un momento iluminista y racionalista del pensamiento nietzscheano, con relación al cual difícilmente se explicarían *Zaratustra* y las obras siguientes. Nos parece en cambio bastante claro que el desenmascaramiento realizado por Nietzsche en *Humano, demasiado humano*, parte de presupuestos bien lejanos de la fe iluminista en la fuerza de la razón. Ese desenmascaramiento representa más bien, en cierto sentido, una conclusión del iluminismo ya sea porque radicaliza muchos elementos ya presentes en su crítica, ya sea, sobre todo, porque, llevando a sus extremas consecuencias la veracidad de la razón, llega a verla como ella misma en el interior del mundo por desenmascarar. Con razón, por lo tanto, se ha hablado de Nietzsche como conclusión de la metafísica (Heidegger). Pero esta conclusión es también un verdadero ir más allá, por ese aspecto suyo que hemos llamado el desenmascaramiento del desenmascaramiento. Que no sea posible entender este proceso como una hegeliana negación de la negación es consecuencia, en parte, de lo que ya hemos dicho, y de manera más completa de lo que

14. El problema de los períodos de la obra de NIETZSCHE tiene poco sentido si se lo coloca fuera de una precisa interpretación del significado de todo su pensamiento, como puro problema biográfico. Aquí se puede encontrar la legitimación de todo un reciente filón de literatura nietzscheana, sobre todo francesa, que, tal vez, también en nombre de un antihistoricismo de origen heideggeriano y estructuralista, descuida generalmente el problema del desarrollo histórico del pensamiento de Nietzsche. Sin embargo, nos parece que incluso una lectura eminentemente «temática» de Nietzsche no puede dejar completamente de lado la propuesta de una hipótesis: sobre la forma en que sus tesis se van concatenando y desarrollando una con otra. El esquema más generalmente admitido es el que distingue tres períodos en la filosofía de Nietzsche: el primero comprende *El nacimiento de la tragedia* y las *Consideraciones intempestivas*; el segundo va desde *Humano, demasiado humano* hasta *La gaya ciencia*; el tercero es el de *Zaratustra* y las obras siguientes. Sobre el sentido y la legitimación de esta tripartición, que Nietzsche da en los nuevos prólogos escritos para sus obras en 1886, me limito a remitir al capítulo II de LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr der Gleichen*, Estocolmo, Kohlhammer, 1956. En este esquema, al cual por razones internas de la interpretación que aquí proponemos, nos atenemos también nosotros, el período que se abre con *Humano, demasiado humano* es caracterizado generalmente como «crítico», «iluminista», etc.: véase, entre los intérpretes más recientes: E. FINK, *Nietzsches Philosophie*, Estocolmo, Kohlhammer, 1960; trad. cast., *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 1976³. *(N. del t.)*

15. En la primera edición de 1878, *Humano, demasiado humano* era «dedicado a la memoria de Voltaire en ocasión de la celebración del centenario de su muerte, el 30 de mayo de 1878». Véase el texto de la carta de NIETZSCHE al editor Schmeitzner, del 3 de diciembre de 1877, transcrito en la edición Colli-Montinari, IV, 2, p. 482.

veremos ahora. Sea en el plano de los contenidos o en el del método, el razonamiento de Nietzsche puede ser visto justamente como la maduración, a través de un itinerario que aparece en muchos aspectos fenomenológicos, de una posición nueva expresada en la contraposición de un método «genealógico» al método fenomenológico hegeliano. Este ir más allá no se opera sin embargo en un plano puramente metódico; hemos aislado ese aspecto en las páginas precedentes, sólo para mostrarlo de forma preliminar a una luz más clara y para orientar el desarrollo de la investigación. En realidad, Nietzsche llega a la autonegación de la metafísica, que hasta ahora se nos apareció delineada como autonegación de la autonomía del mundo de los símbolos en la vida social y negación de la moral (comprendiendo bajo esta denominación también a la religión y la metafísica en sentido propio) en nombre de la moral misma, llevando a cabo exactamente el programa de «química de las ideas» enunciado en el primer aforismo de *Humano, demasiado humano.*

II. La moral como error. El «ego» dividido

El desarrollo del programa anunciado en *Humano, demasiado humano*, debido a la forma aforística que tienen todas las obras nietzscheanas de este período, sólo puede captarse de forma unitaria si se individualiza y se «elige» en él una línea de desarrollo. Como hemos dicho, nos interesa ver cómo a través de estas obras Nietzsche va poniendo en claro, antes que nada para sí mismo, la esencia autocontradictoria de la forma de vida dominada por la *ratio* socrática que se ha transferido a la moral cristiana y a la metafísica, es decir, a aquel pensamiento filosófico que, aunque de formas diversas, representa una inmensa variación sobre el único tema de la contraposición entre mundo «verdadero» y mundo aparente o falso; contraposición que, como dice el escrito —si bien en forma de esbozo— sobre la verdad y la mentira, se encuentra en la base de nuestra vida social: esta última, si debemos aceptar el significado de modelo alternativo que tiene en *El nacimiento de la tragedia* y en la segunda *Intempestiva* la noción de civilización trágica, no es la única forma de vida social posible, aunque sea la única que conozcamos y seamos de algún modo sus productos. En el marco del más amplio hilo conductor de la máscara, que hemos elegido para esta investigación, la autocontradicción de la metafísica y la moral platónico-cristiana aparece en forma de progresiva afirmación del mundo de la máscara mala como mundo de la contraposición entre verdadero (ficción canonizada socialmente) y falso (mentira condicionada también, y funcionalizada, a las exigencias sociales, posibilitada por la existencia de lo «verdadero» y convertida en necesaria y útil por el conflicto y la competencia que reinan en la sociedad), hasta que la veracidad requerida por la sociedad misma, en el acto de su constitución, como aceptación y uso reglamentado de las metáforas y de las ficciones reconocidas por todos, se autonomiza en un impulso de conocimiento que se dirige contra las mismas ficciones-base sobre las que se sostiene la sociedad. Esta autonomización del impulso del conocimiento es sólo el aspecto teórico de un fenómeno más complejo, que es la afirmación del desenmascaramiento a todos los niveles: este fenómeno se enmarca en la progresiva supresión a la que se dirige, por las mismas exigencias de la organización social y de la reproducción colectiva de la vida, la relativa autonomía que, entre el surgimiento del mundo «socrático» y el triunfo de la sociedad industrial, había conservado aún la esfera de los símbolos, en virtud, precisamente, de una cierta

«inercia» de las mediaciones sociales que la unían —pero también la distinguían— con el mundo inmediato de la producción. Llevar a nivel teórico la obra de desenmascaramiento que Nietzsche se propone en *Humano, demasiado humano* significa acompañar este proceso y llevarlo a su realización total, alcanzando un punto de vista que sobrepasará efectivamente, en el plano del contenido y en el plano del método, la moral y la metafísica platónico-cristiana, el mundo de la *ratio* socrática y de la decadencia. Este itinerario de pensamiento será también la respuesta al problema con que, como nos ha parecido, se cerraban los escritos del período de juventud de Nietzsche, es decir, el problema de si el mundo de la contraposición entre lo verdadero y lo falso era un mundo histórico o *el* mundo *tout court* (en este caso, de conformidad con la metafísica de Schopenhauer, a la que correspondía, como única alternativa, la liberación puramente estética de la obra wagneriana). Verificando la autocontradicción de la metafísica, Nietzsche establecerá también que, en la medida misma en que esta contradicción puede ser reconocida y llevada a término, el mundo de la máscara mala no es el único mundo histórico posible; captarlo como totalidad regida por una lógica propia que ha llegado a su conclusión significa también, de algún modo, salir de él, dejarlo atrás.

El punto de vista unitario desde el que se debe contemplar el itinerario recorrido por Nietzsche en las obras que van de *Humano, demasiado humano* a *La gaya ciencia* es, pues, el que sigue su descubrimiento de la contradicción intrínseca a la forma de vida platónico-cristiana, sobre cuya base tal forma de vida tiende a autonegarse. Es el proceso que Nietzsche denominará nihilismo y que, como se ha visto también en los textos citados y comentados hasta ahora, constituye un fenómeno esencialmente *moral*. El término «moral» tiene aquí un sentido específico y otro general; es verdad que la autonegación del mundo de la *ratio* socrática sucede precisamente por obra de una virtud moral, la veracidad u honestidad, que era una de las piedras angulares de ese mundo. Por otra parte, justamente este uso específico del término puede producir la impresión de que el sentido de este proceso es sobre todo teórico: por voluntad de verdad llegamos a ver, teóricamente, la insubsistencia de las ficciones sobre las que se funda toda nuestra vida social y nuestra moral. En realidad, no se trata de un proceso sólo teórico; esto, por otra parte, se nos ha mostrado ya claramente por el reconocimiento del hecho de que el desenmascaramiento es algo que supone la costumbre misma de nuestra sociedad. Así, el término moral debe entenderse también, inseparablemente, en un sentido más general. La centralidad del interés de Nietzsche por la moral se explica por cuanto, bajo este concepto, piensa la *ratio* socrática, platónica y cristiana en su desplegarse como totalidad de vida social e individual, que encierra en sí aspectos múltiples, que se pueden ver todos como

fenómenos morales tanto por su vínculo con esta totalidad (el conocimiento, por ejemplo, es un hecho de vida, que sólo en un segundo momento da lugar a un impulso autónomo, a una «nueva pasión», que pretende hacerse valer como tal y puede entrar en conflicto con la vida misma), como porque todos comparten el carácter esencial de esta totalidad, que es el de contraponer un mundo verdadero y un mundo falso, un *deber* ser a un ser de hecho; se fundan, pues, en una perspectiva esencialmente moral.

La moral, entendida así como totalidad de una forma de vida, representa la conexión de las varias formas de la vida espiritual, la unidad de ese mundo de símbolos, cuya autonomía, como se ha dicho, se encuentra en juego en el proceso del nihilismo; arte, religión, filosofía, en sentido estricto, son otros tantos momentos o aspectos de la misma que pueden estudiarse sólo con referencia a la totalidad y a su fundamental contenido moral.

Para reproducir el itinerario de Nietzsche de *Humano, demasiado humano* a *La gaya ciencia* y, luego, a *Zaratustra*, es preciso reconstruir su crítica desenmascaradora de los varios aspectos de la *ratio* socrática: moral, metafísica, religión, arte. Esta crítica, en su unidad fundamental, presenta, sin embargo, algunas diferencias, sobre todo por lo que respecta al destino del arte. También y sobre todo en estas diferencias, como veremos, se anuncia el sentido del itinerario del desenmascaramiento y la dirección de su desarrollo posterior.

«*Hay dos tipos de personas que niegan la eticidad.* "Negar la eticidad puede significar, *en primer lugar*: negar que los motivos éticos, tal cual *son aducidos* por los hombres, hayan constituido realmente el impulso de sus acciones significa, pues, afirmar que la eticidad reside absolutamente en las palabras y pertenece a la grosera y sutil impostura (especialmente autoimpostura) de los hombres, y quizá, la mayoría de las veces, se encuentra precisamente entre los seres más famosos por su virtud. *En segundo lugar*, puede significar que los juicios morales se fundan sobre ciertas verdades. En este caso se concede que son realmente motivos del obrar, pero se afirma también que de este modo constituyen *errores*, puestos como fundamento de todo juicio ético, que constituyen en los hombres el impulso a sus acciones morales." Éste es mi punto de vista...» (M, 103).

Aunque el primer tipo de negación de la moral no se encuentra del todo ausente de los análisis de Nietzsche, su punto de vista, como se dice aquí, es el segundo, el que individualiza los errores que se hallan en la base de la moral y de los juicios morales. Aún más, incluso toda la grosera y sutil impostura que se puede poner de manifiesto con un análisis del primer tipo termine por vincularse, en su pensamiento, a los errores de base puestos de manifiesto en el análisis del segundo tipo. Sólo porque existe un

mundo fundado en la distinción entre verdadero y falso, y en el anquilosamiento de ciertas ficciones (o errores) en verdad, se desarrolla también la mentira en el sentido de simulación o disimulación, consciente o inconsciente. De los errores básicos nace un mundo moral dentro del cual queda abierto el camino a las más variadas configuraciones de la mentira, a las multiformes sintomatologías de neurosis que Nietzsche analizará, por ejemplo, en *La genealogía de la moral* (sentimientos de culpa, ideales ascéticos, etc.). Pero también allí sigue siendo cierto que las diferentes formas de engaño, y sobre todo de autoengaño, que se descubren en el análisis de los sentimientos morales, tienen su raíz en algunos terrores «teóricos» de base.

Estos errores, en lo que atañe aquí a la moral, pero también de forma más general, se pueden reconducir todos a lo que ya se había puesto de relieve en el aforismo 1 de *Humano, demasiado humano*: la incapacidad de ver cómo algo puede nacer de su opuesto, y en particular la idea de que se pueden dar acciones cuyo móvil sea distinto del egoísmo. En verdad, según Nietzsche, si se quieren someter a análisis científico, o en cualquier caso conocer y explicar, las acciones del hombre, debemos poder reducirlas todas a un único principio, que es el de *obtener* placer. La alternativa a esta vía no existe, ya que es sólo la que opone a este esfuerzo de conocimiento la admisión de una esencia misteriosa y milagrosa de las denominadas acciones morales, «ante la cual sería casi un sacrilegio y una profanación empuñar la luz de una explicación racional» (MA, 136). Con todo, si en homenaje al impulso del conocimiento que nos azuza, y precisamente por un motivo «moral», nos negamos a aceptar esta no explicación, no nos queda entonces otro camino que reducir todas las acciones a un único principio:

«Todos estos motivos [aquellos sobre cuya base se decide finalmente en favor de una acción antes que por otra], por más elevados que sean los nombres que les demos, han crecido de las mismas raíces en que creemos que anidan los malos venenos; entre buenas y malas acciones no existe una diferencia de género, sino, a lo sumo, de grado. Buenas acciones son malas acciones sublimadas; malas acciones son buenas acciones embrutecidas y afeadas. El único deseo de gozo de sí del individuo (junto con el miedo a perderlo) se satisface en todos los casos; el hombre puede actuar como quiere —esto es, como debe: tanto en los actos de vanidad, venganza, placer, utilidad, maldad, astucia, como en los actos de abnegación, de compasión, de conocimiento» (MA, 107).

El concepto de sublimación, que ya hemos encontrado en el aforismo inicial de *Humano, demasiado humano*, debe entenderse aquí ante todo, y quizá solamente, en el sentido literal que tiene

en química —de paso del estado sólido al gaseoso—, es decir, de cambio de estado físico de una sustancia que sigue siendo la misma. Que este cambio se produzca, como en las teorías psicoanalíticas de la sublimación, en virtud de un proceso de represión y remoción, de diferir la satisfacción, es algo que Nietzsche no dice explícitamente, si bien tal vez no resultaría difícil, vinculando esta sublimación de que nace la moralidad a un sistema de valorización (y represión) social, aproximarla a la sublimación freudiana.[1] Esta proximidad parece confirmada también por la explicación que Nietzsche procura elaborar sobre el por qué de la sublimación, o sea de la transformación del móvil egoísta en el principio de comportamientos altruistas, y por lo mismo «inexplicables» y por tanto morales. El hombre es capaz de comportamientos altruistas, de abnegación, sólo bajo el impulso de la emoción y de los afectos.

«El hombre no es igualmente moral en todos los momentos, como se sabe: si se juzga su moralidad sobre la base de su capacidad de grandes actos de sacrificio y de abnegación (que, si se convierte en durable y habitual, es santidad), el hombre es sumamente moral en el *afecto*: la fuerte emoción le ofrece motivos totalmente nuevos, de los que, si se encontrara calmo y frío como de costumbre, tal vez no se consideraría siquiera capaz [...] Bajo

1. Al menos por lo que se refiere a la estructura del proceso, no así para sus contenidos de base. Nietzsche habla de egoísmo en sentido genérico, no específicamente de sexualidad y *libido*. Sobre el concepto de sublimación en Nietzsche, se puede encontrar una amplia discusión y recopilación de los (no muchos) textos nietzscheanos sobre el tema en W. KAUFMANN, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1950, pp. 189 y ss. Kaufmann subraya la analogía con Freud, pero también la diferencia fundamental que consiste en la centralidad que tiene la sexualidad para Freud y que ciertamente no tiene, como tal, para Nietzsche. Incluso cuando habla de sexualidad sublimada, como en VM, 95, Nietzsche no la considera como la esencia del impulso; pues, como observa justamente Kaufmann, «la sexualidad es precisamente el aspecto del impulso fundamental que queda anulado en la sublimación» (p. 193). Aunque sin desarrollarlo —ya que, para él, Nietzsche opondría incluso a la sexualidad freudiana la voluntad de poder como impulso-base—, Kaufmann proporciona aquí una importante sugerencia que puede tomarse como guía para toda comparación entre Nietzsche y Freud. Si se toma en consideración el carácter esencialmente interpretativo de la voluntad de poder, parece posible decir que para Nietzsche también la *libido* es ya «máscara» de un impulso más radical, que, sin embargo, no se le puede contraponer como otro, porque tal contraposición supondría una identificación, que lo anquilosaría en una de sus posibles «interpretaciones». Nos queda, pues, que: *a*) desde el punto de vista metódico, en una primera aproximación, la historia de la «cultura», es decir, de la moral y de las formas del espíritu, es, para Nietzsche como para Freud, producto de sublimación; *b*) pero, para Nietzsche, también el impulso-base (el sexual), que en Freud tiene una especie de función «nouménica», es más cara; por tanto, su carácter de fundamento resulta también un fenómeno histórico-cultural; *c*) y no sólo eso: la misma sublimación, como mecanismo que explica la historia de la cultura, es un fenómeno histórico; el mundo simbólico del *Uebermensch*, como se verá, no es producto de sublimación: y ello porque, en definitiva, la noción misma de sublimación, en cuanto cambio de estado (de apariencia) de una sustancia que sigue siendo la misma, queda descubierta, también ella, como perteneciente a la mentalidad metafísica.

el influjo de la emoción violenta, quiere siempre lo grande, lo violento, lo desmesurado, y si por azar advierte que el autosacrificio lo satisface tanto o más que el sacrificio del otro, elige el primero. Es decir, lo único que le importa es descargar su emoción; entonces, para aliviar su tensión, puede llegar a aferrar las lanzas de los enemigos y hundirlas en su pecho» (MA, 138).

La dislocación de energías representada por la sublimación no se produce sin una razón: el móvil de este proceso es la emoción. Un ulterior análisis del concepto de emoción, sobre todo a la luz de la noción de voluntad de poder y de su carácter hermenéutico, podría mostrar en los afectos y en las emociones la trama de una serie de relaciones sociales (la sociedad, pero antes el padre) que nos llevaría a la función que en la sublimación freudiana cumple el super-yo. Nietzsche no desarrolla hasta el final, sin embargo, este razonamiento en tal dirección: para él, la emoción sólo sirve aquí para referir los actos aparentemente altruistas al impulso de procurarse placer, es decir, al egoísmo.

Esta reducción al egoísmo, que refleja en el plano teórico el proceso de desenmascaramiento práctico representado por el quedar a descubierto, en la vida social, de la violencia profunda que domina el mundo de la *ratio* socrática en su forma más completa y desplegada, la sociedad industrial, tiene en Nietzsche un significado principalmente metódico. Asume, en efecto y ante todo, como ya se ha apuntado, la definición kantiano-schopenhaueriana de moralidad como altruismo y pone en evidencia de qué forma las acciones consideradas como altruistas son en realidad producto, también ellas, de la búsqueda del propio placer egoísta. Esta reducción tiene un significado metódico, en tanto debe leerse en su contraposición con la perspectiva que, con Kant, acepta la acción moral como algo sustancialmente inexplicado; decir, en efecto, que la acción moral es la que nace por el solo respeto de la ley, que ordena de modo puramente formal, y que es posible porque el hombre es libre, significa admitir una especie de principio último, más allá del cual el conocimiento no pasa, que se le impone como un hecho no «mediable» en una explicación que lo reconduzca a un fundamento ulterior. Ahora bien, es justamente este problema lo que importa a Nietzsche, más aún que la validez de la reducción de todas las acciones a móviles egoístas. La reducción al egoísmo es el único camino que se le presenta para rechazar el carácter inexplicable de la acción moral y lo recorre porque, de hecho, precisamente es el egoísmo el móvil lo que, en la vida social de su época, se presenta, a su entender, del modo más imponente, como la verdad de los comportamientos humanos. Pero el egoísmo es, también él, sobre todo en este sentido, un concepto «histórico» que no recae así bajo la objeción, posible, de ser a su vez un principio último, y en este sentido igualmente metafísico e inexplicado que la libertad de la

volición. Si la reducción al egoísmo tiene un sentido metódico, de rechazo de la inexplicabilidad de la acción moral, el egoísmo no es un principio último metafísico, sino que es considerado como un concepto histórico. Ante todo, como se ha dicho, en el sentido de que la sociedad de su tiempo le parece a Nietzsche manifestarlo como el verdadero móvil, en torno al cual se articula la vida social (recuérdese el aforismo sobre la carrera por el oro). En segundo lugar, el carácter metódico de la reducción al egoísmo, el significado histórico de esta noción, queda claramente indicado por el hecho de que Nietzsche es perfectamente consciente de la no inmediatez y «naturalidad» del mismo *ego* que se encuentra en el fondo de la acción moral y persigue en ella siempre y sólo el propio placer:

«*El egoísmo aparente.* La mayoría de los hombres, piensen lo que piensen y digan lo que digan siempre de su "egoísmo", pese a ello, en toda su vida, no hacen nada por su *ego*, sino sólo por el fantasma del *ego*, que se ha formado sobre ellos, en la cabeza de quien los rodea, y que se les ha transmitido; como consecuencia de ello, viven todos en una nebulosa de opiniones impersonales y semipersonales y de juicios de valor arbitrarios, casi poéticos; cada uno de ellos vive siempre en la cabeza de otro y tal cabeza a su vez en otras cabezas: ¡un curioso mundo de fantasmas que sabe darse, en todo esto, un aire tan juicioso! Esta nebulosa de opiniones y de hábitos se desarrolla y vive casi independientemente de los hombres que envuelve; en ella reside el enorme influjo de los juicios generales sobre el hombre —todos estos hombres desconocidos para sí mismos creen en la exangüe entidad abstracta "hombre", es decir, en una ficción; y cada transformación introducida en esta entidad abstracta a través de los juicios de los individuos poderosos (como príncipes y filósofos) influye extraordinariamente y en una medida irracional sobre la gran mayoría...» (M, 105).

Nietzsche es muy consciente de que el *ego* es una imagen históricamente condicionada, de modo que la persecución de fines egoístas no es jamás un dato «último» de la acción, sino que por el contrario indica la radical pertenencia de la misma a la época, a la sociedad, al grupo particular en que se vive y con el que nos enfrentamos.[2] La misma noción de egoísmo, podría decirse extendiendo apenas un poco el discurrir de Nietzsche, es función de un mundo histórico, el nuestro; y esto explica por qué Nietz-

2. Tampoco el placer, en cuya búsqueda consistiría el egoísmo, es algo inmediato, sino «estímulo interpretado». *Cf.* FW, 127: «El hecho de que un estímulo violento se sienta como placer o displacer es una cuestión que pertenece al intelecto *interpretante*, el cual, en la mayoría de los casos, obra en tal elaboración sin que lo percibamos; y un único y mismo estímulo *puede* interpretarse como placer o displacer.»

sche mismo no logra pensar la moralidad e inmoralidad (o amoralidad) de las acciones más que en términos de contraposición entre móviles egoístas y (eventuales) móviles altruistas. Pero se trata de un razonamiento que, como todo el itinerario desenmascarante de estas obras nietzscheanas, es totalmente interior, también en este aspecto, al mundo de la máscara mala de la que quiere mostrarse crítico.

Los dos términos del problema a que nos lleva la exigencia de precisar el sentido de la reducción al egoísmo y de la noción de egoísmo, o sea, el concepto de *ego* y el de condicionamiento histórico-social de su constituirse en centro de móviles y de búsqueda de placer, son también aquellos sobre los que se articula el desarrollo del desenmascaramiento nietzscheano de la moralidad. Este desenmascaramiento, en efecto, se realiza de dos modos que se entrelazan continuamente, y que se pueden indicar, resumidamente, con dos conceptos: carácter social de toda moral; moral como autoescisión del hombre.

La presencia en nosotros de un impulso a cumplir determinadas acciones «morales» es lo que se llama la voz de la conciencia. Ahora bien, para Nietzsche, la misma no es otra cosa que la presencia en nosotros de la autoridad de la comunidad en que vivimos. «El contenido de nuestra conciencia *(Gewissen)* es todo lo que en los años de la infancia nos *requirieron* regularmente sin motivo personas a las que venerábamos o temíamos...» La conciencia «no es la voz de Dios en el corazón del hombre, sino la voz de algunos hombres en el hombre» (WS, 52).[3] El nexo entre moral y sociedad se presenta así como un nexo necesario: no hay moral donde no hay voz de la conciencia, y por tanto donde no hay sociedad.

«Donde nos tropezamos con una moral, encontramos una valoración y una jerarquía de los instintos y de las acciones humanas. Estas valoraciones y jerarquías son siempre la expresión de las necesidades de una comunidad y de un rebaño [...] Con la moral, el individuo es educado para ser función del rebaño y para atribuirse valor sólo en tanto que función [...] La moralidad es el instinto del rebaño en el individuo» (FW, 116).

Por una parte, parece que la moral sólo se refiera al modo en que la comunidad valora, jerarquiza y disciplina los instintos del individuo: pero al final del aforismo se la llama instinto, y esto debe tomarse al pie de la letra porque corresponde coherentemente al pensamiento de Nietzsche, para quien los mismos instintos e impulsos fundamentales son históricamente determinados

3. Sobre el concepto de conciencia en Nietzsche, con algunas indicaciones también para su comparación con el psicoanálisis, véase S. Sonns, *Das Gewissen in der Philosophie Nietzsches*, Winterthur, Keller, 1955.

y modificados (véase el aforismo antes citado, sobre la no inmediatez de las representaciones del *ego*). No puede haber moralidad sin sociedad porque, al menos en el mundo de la *ratio* socrática, en el que la misma verdad es una estipulación social y en función de las necesidades sociales, no hay «impulso» que pertenezca al individuo como tal, que no sea la presencia en él del pasado y de las exigencias presentes del grupo en que ha nacido, del mundo a que pertenece. Lo que llamamos instinto no es sólo como las metáforas y las ilusiones olvidadas de ser tales que, para el escrito sobre la verdad y la mentira, constituyen la «verdad»; el instinto es la supervivencia en nosotros de prescripciones y normas sociales muy antiguas y ya consolidadas, que pueden aún ser válidas, pero también pueden entrar en conflicto con exigencias y prescripciones más recientes; este conflicto constituye la base de la oposición entre los así denominados impulsos e instintos del individuo y las normas morales-sociales. La vida moral es la articulación y el entrelazarse de varios planos de esta estratificación. La consolidación en nosotros de determinadas exigencias y de determinadas prescripciones no se resuelve, por otra parte, sólo en la formación de instintos, de impulsos irreflexivos a obrar en determinados modos, sino también en la imposición, con la misma fuerza de los instintos, de imperativos que tienen el carácter del imperativo categórico kantiano. La categoricidad de estos imperativos consiste sólo en el hecho de que tales prescripciones, en origen hipotéticas, se han conservado incluso más allá de la situación contingente que las hacía necesarias.

«*La importancia del olvido en el sentimiento moral.* Las mismas acciones que en la sociedad originaria fueron en un primer tiempo inspiradas por el objetivo de la *utilidad* común, fueron llevadas a cabo sucesivamente por otras generaciones debido a otros motivos: por temor o por respeto de quienes las exigían y recomendaban, o también por hábito, ya que las habían visto desde la infancia en torno a sí, o por benevolencia, ya que cumplirlas creaba en todas partes alegría y rostros halagadores, o por vanidad, ya que eran elogiadas. Tales acciones, cuyo motivo principal, el de la utilidad, se ha *olvidado*, reciben luego el nombre de *morales*: tal vez no porque luego se las haya llevado a cabo por esos *otros* motivos, sino porque no se las lleva a cabo por utilidad consciente» (WS, 40).

También el hecho de que luego la sociedad preste de esta forma atención a distinguir las acciones morales de las realizadas por utilidad consciente queda justificado, para Nietzsche, por la lucha que la sociedad ha debido sostener contra los egoísmos individuales (también ellos, con todo, sólo síntomas de ordenamientos sociales diversos y más antiguos), de modo que ha impuesto a la persecución de lo útil una censura tan fuerte que la moralidad

debe forzosamente aparecer, justamente por motivos de utilidad social, como algo inmune de toda mezcla con la utilidad individual (recuérdese el pasaje del *Nacimiento de la tragedia* sobre el egoísmo superior).

La reducción de la vida moral a esta estratificación de impulsos formados históricamente y que, por la inercia con que tienden a autonomizarse y a fijarse, entran de hecho en conflicto entre sí bajo el nombre de instintos, deberes, imperativos, útil y bueno, etc., implica una serie de problemas a los que sería difícil buscar una solución definitiva en estos escritos de Nietzsche. La resolución del concepto de instinto en el de prescripción social olvidada de sus orígenes, por ejemplo, entra en la destrucción general de la noción del yo, cuyo preludio hemos visto en la problematicidad reconocida a la noción de egoísmo. Por otra parte, la alusión que hemos encontrado también en el último texto citado, a una «sociedad originaria», parece hacer pensar que para Nietzsche hay siempre una contraposición originaria entre impulsos individuales y prescripciones sociales, y por tanto también un ajuste originario de este conflicto, del cual se derivarían luego todos los desarrollos sucesivos. En realidad, sin embargo, la solución de este problema no se puede pedir a Nietzsche precisamente por el carácter mismo de la obra de desenmascaramiento que aquí lleva a cabo. La pretensión de remontar a un origen primero, a elementos constitutivos más allá de los cuales no se va, es aún una típica pretensión metafísica. ¿Cómo podría hablarse de un conjunto de impulsos e instintos originarios constitutivos del yo frente a la sociedad, si por otra parte, como ahora veremos, uno de los objetivos del desenmascaramiento de la moral y de la metafísica es justamente la noción de yo como sustancia autónoma, separada, distinguible y contraponible a lo que no es yo, y por tanto a la historia de la sociedad en que «se encuentra»? Las dificultades que encontramos para seguir la reconstrucción nietzscheana de los estratos en que se articula la vida moral, pues no son más que testimonio de la imposibilidad, que Nietzsche irá verificando cada vez con más claridad, de pensar esta vida con los conceptos en que la piensa el mundo de la *ratio*, del platonismo y del cristianismo (yo, bien, instinto, utilidad, etc.).

La reducción del impulso moral, presente en nosotros como conciencia, a la interiorización de juicios y valoraciones sociales, es el primer momento de la reducción de la moralidad al placer y al egoísmo, el cual constituye siempre el objetivo de conjunto de Nietzsche en estas obras. Si hacemos el «bien» es porque existe en nosotros el impulso de hacerlo, y por tanto de obtener placer de estas acciones, y tal impulso se explica como una interiorización de valoraciones y juicios sociales formulados originariamente como imperativos hipotéticos —es decir, fundados, a su vez, sobre el placer y la utilidad— convertidos luego en categóricos por un proceso de obliteración o porque, al aislarlos del motivo de la

utilidad, se les confería una mayor fuerza contra los instintos «egoístas» de los individuos. Sin embargo, el carácter ascético que la moralidad ha asumido por regla general, y que tal vez le sea imposible no asumir, exige una explicación ulterior.

El ascetismo se explica profundizando la disquisición sobre el conflicto moral como conflicto entre prescripciones e impulsos que pertenecen a diversos «estratos» de la personalidad. El asceta no es alguien que se sustrae a la búsqueda general del placer que rige todas las acciones humanas (aunque con configuraciones históricas diversísimas); y la historicidad afecta, como se ha dicho, a la misma reducción nietzscheana de la moral a placer: la noción de placer es la única de que dispone *en el mundo de la máscara mala*). También el asceta hace lo que hace obedeciendo a un impulso, que prevalece en él sobre otros no tan fuertes. No se trata de la lucha tradicional entre los instintos y la razón, tal como la ha representado siempre la moral tradicional. Este modo de interpretar la ascesis se fundaba aún sobre el prejuicio de una sustancial unidad del yo, unidad que residía en la razón, o en la conciencia, entendida como la instancia suprema de la personalidad, aquella sobre cuya base, precisamente, el hombre podía decir «yo», *reconocerse* en esta o aquella acción. En esta perspectiva, la ascesis era la lucha del yo (razón) contra los móviles empíricos, las pasiones (cuya «pasividad» subrayaba su carácter de móviles impuestos desde fuera). Nietzsche entiende, en cambio, la ascesis y la lucha moral no ya como una lucha del yo contra un adversario más o menos externo, sino como una radical autoescisión del yo.

«*La moral como autoescisión del hombre.* Un buen autor, a quien le importe verdaderamente su causa, desea que llegue alguien y lo anule sosteniendo la misma causa, de modo más claro y respondiendo exhaustivamente a las preguntas que la misma plantea. La muchacha que ama desea poder evaluar en la infidelidad de su amante la devota fidelidad de su amor. El soldado desea caer en el campo de batalla por la victoria de su patria: ya que en dicha victoria vencen también sus más altos deseos. La madre da al hijo aquello de que se priva a *sí misma*, el *sueño*, el alimento mejor, y en algunos casos la salud y los bienes. Pero, ¿se trata en todos estos casos de estados altruistas? ¿Son, estas acciones de la moral, *milagros*, en cuanto son, según la expresión de Schopenhauer, "imposibles aunque reales"? ¿No es evidente que en todos estos casos el hombre ama *algo propio*, un pensamiento, una aspiración, una criatura, más que *otra cosa propia*, es decir, que *escinde* su ser y sacrifica una parte del mismo a otra? ¿Sucede acaso algo *esencialmente* distinto, cuando un testarudo dice: "Prefiero que me maten a apartarme un solo paso ante ese hombre"? En todos estos casos existe *la inclinación hacia algo* (deseo, instinto, aspiración); seguirla, con todas sus conse-

cuencias, no es, en cualquier caso, "altruista". En la moral, el hombre no se trata como *individuum*, sino como *dividuum*» (MA, 57).

La creencia en el carácter «milagroso» de la acción moral es inseparable de la fe en la unidad inescindible del yo, en la «libertad» como punto de referencia último para la comprensión de las acciones. Pero cuando se intenta explicar el «milagro» moral, se descubre, según Nietzsche, que una explicación racionalmente satisfactoria es sólo la que lo ve como acción dirigida a la satisfacción de una necesidad, a la realización de un impulso. Las acciones morales, que por lo general (y es sobre lo que la moral ha insistido sobre todo) implican una humillación de los intereses individuales más llamativos (búsqueda del placer, o de determinados placeres, de las ventajas económicas, etc.) se explican admitiendo que en ellas un determinado impulso, el «moral» (pero, en realidad, simplemente el instinto de la masa en el individuo: vanidad, deseo de agradar a los otros, de sentirse integrado de diferentes modos en el grupo), vence sobre los otros. Pero también el impulso moral tiende a alcanzar un estado de satisfacción, al placer, y es, por tanto, un impulso egoísta. Todo esto se ve claramente, por ejemplo, si se considera el placer vinculado a las acciones ejecutadas de conformidad con la costumbre vigente, que corresponden no sólo a un hábito individual sino a un hábito social (*cf.* MA, 97). Pero también el ascetismo en su sentido más propio, el que implica una lucha y una «superación de sí», contiene un placer, el de la «sublimidad», que es una forma de orgullo (M, 32). Sobre la base de las autoescisiones se explican también los caracteres más duros, represivos y crueles del ascetismo (la mortificación, las penitencias, el dolor deliberadamente buscado y deseado como prueba) y, en general, la conexión, muy importante para Nietzsche, entre «voluptuosidad, religión y crueldad», de la que ya había hablado Novalis.[4]

¿Cuál es el resultado de esta primera aproximación a los errores que se hallan en la base de la moral? Como hemos visto, el primer error que se debe vencer es el que acepta la acción moral como un hecho no sólo no explicado, sino inexplicable, y por tanto como acción milagrosa. A través del análisis del sentimiento moral como conjunto de juicios y disposiciones activas, cuyos fundamentos utilitarios se han olvidado, y a través de la noción de autoescisión del hombre, Nietzsche quiere dar un ejemplo de explicación plausible de la moralidad, que en cualquier caso representa ya, para la razón, una alternativa más satisfactoria que la no explicación kantiana y schopenhaueriana del «milagro». El resultado de este desenmascaramiento no quiere ser la destrucción de la moralidad en sus aspectos individuales, las virtudes. Muchas virtudes se revelan válidas aún hoy, incluso desde el punto de

4. Véase, especialmente, MA, 142; y, en general, MA, 137-142.

vista de la presente sociedad, y por tanto, en este aspecto, merecen conservarse. Pero junto a esta actitud conciliadora y «conservadora», se presenta de inmediato otra distinta, mostrando también aquí, en acción, la ambigüedad del itinerario desenmascarante seguido por Nietzsche, que por un lado lleva a sus consecuencias extremas la lógica interna de la *ratio* socrática, y por el otro, al mismo tiempo, la impulsa a autosuperarse.

«Yo no niego que muchas acciones consideradas no éticas deban evitarse y combatirse, y tampoco que muchas, consideradas éticas, deban cumplirse y perseguirse; pero pienso que en uno y otro caso se debe partir *de fundamentos diversos de los que han existido hasta hoy*» (M, 103).

Será, ésta, «la moral del conocimiento» de la que habla *El viajero y su sombra* (44), que «está por encima de todos los motivos ilusorios de la moral, pero que se ha clarificado sobre cómo ha sido posible que la humanidad no haya podido tener otros durante largos períodos» (ib.). Esta moral del conocimiento sólo es un ideal que Nietzsche no define mejor, y no será ciertamente luego la moral del ultrahombre. En realidad, nos encontramos aquí frente a un aspecto de la que hemos denominado, en general, autonegación de la moral y de la metafísica: la humanidad ha tenido durante largos períodos necesidad de estos motivos ilusorios para la moral, porque no había otros. El desenmascaramiento del carácter ilusorio de las motivaciones morales no funda la moral sobre otras bases, sino que, sencillamente, la destruye. El retrato del carácter feroz y salvaje de la vida «americana», es decir, de la violencia evidente de la vida social en el mundo de la *ratio* socrática desplegada en su totalidad, sólo representa el estado de hecho que corresponde al descubrimiento del carácter puramente utilitario de los imperativos morales. La imposibilidad de delinear con más precisión este ideal de una moral del conocimiento indica que, por este camino, Nietzsche ha llegado a un límite, a un punto donde se le revela en el plano teórico la autonegación de la moral que el mundo moderno ya realiza de hecho en las relaciones sociales. Partir de fundamentos diversos significará mucho más que un simple ajuste interno de la moral tradicional. Esto se ve con claridad en la segunda etapa del desenmascaramiento nietzscheano, la que tiene por objeto la metafísica que sirve de soporte teórico a la moral platónico-cristiana.

El nexo entre la moral (en sentido específico, como sistema de prescripciones y de valoraciones) y la metafísica (como sistema de enunciados teóricos sobre el mundo y sobre el ser) se clarifica a partir de la crítica nietzscheana a la creencia en el carácter milagroso e inexplicable de la moral, creencia schopenhaueriana y kantiana, pero propia *en general* de toda moral. El carácter «milagroso» de Schopenhauer representa una especie de *non plus ultra*, de línea infranqueable para la reflexión y la investigación. La concepción tradicional de la moralidad, que se expresa en esta doctrina schopenhaueriana, y que puede reducirse a la más genérica y general creencia en la libertad (el milagro no es más que otro nombre para la libertad), se funda en una creencia aún más radical, que es la creencia en las nociones últimas (el itinerario de la moral kantiana, por lo demás, es ejemplar porque conduce directamente a la recuperación de las nociones «últimas» de la metafísica tradicional: Dios, la inmortalidad del alma, la libertad: *cf.* FW, 335). Todo el discurso de la moral tiene sentido si lo tienen estas nociones últimas; y, por otra parte, a estas nociones se llega justamente a través de la vía moral: de modo que si hemos encontrado una hipótesis plausible que explica el milagro de la moralidad en términos ya no milagrosos, también las nociones últimas a que habíamos sido conducidos por la aceptación de aquel milagro deben revisarse y abandonarse. A esta altura, la crítica nietzscheana a la moral se convierte en crítica general a la metafísica. De algún modo todo está ya decidido cuando Nietzsche ha reconocido, hasta en los escritos del primer período, que el conocimiento es un hecho de la vida y pertenece a la vida (a una forma de vida): sobre esta base se esbozan ya los presupuestos de la crítica a la metafísica como «producto» de la moral, y por tanto de un cierto orden social. Por otra parte, y por lo mismo se complica su análisis, si la metafísica se origina sobre la base de las mismas necesidades que han hecho surgir la moral e incluso es sólo un medio de que se vale la moral para adquirir consistencia y reforzarse, asume luego, pese a ello, una autonomía relativa y da lugar a modificaciones de la moral misma. Esto constituye un aspecto de aquel proceso que hemos indicado como la relativa autonomización del mundo de los símbolos en el intervalo entre el primer momento de imposición de la *ratio* socrática y su definitivo despliegue en la sociedad industrial.

El mecanismo de la conexión de la metafísica como creencia

en las nociones últimas con el mundo de la moral y de la *ratio* socrática se descubre cuando procuramos aclarar la noción de placer que se encuentra en la base del primer desenmascaramiento nietzscheano de la moral. *Humano, demasiado humano* define genéricamente el placer como «sensación del propio poder, de la propia fuerte excitación» (MA, 104), y sobre estas líneas se mueven los otros textos de Nietzsche que procuran precisar el concepto. No obstante, estos términos parecen remitir a algo distinto; y, por lo demás, como se ha visto, para Nietzsche no puede haber una noción «última» del placer, por lo que la excitación parece serlo en referencia a una potencia sentida como poseída o deseada; y tal potencia es la fuerza para afirmarse, para perseguir fines y satisfacciones ulteriores. En el ámbito del mundo moral y metafísico, que es el nuestro — el de la *ratio* socrática, dentro del cual, como hemos visto, se mueve el desenmascaramiento nietzscheano—, la profundización del análisis sobre los objetivos que en realidad persigue la acción moral más allá de la no definitiva noción de placer nos conduce al encuentro de otro concepto, no alternativo respecto al de placer, pero que precisa su significado «histórico», su contenido en este mundo determinado. Es la *necesidad de seguridad*. El comportamiento mimético de los animales, los cuales tienden a confundirse con el ambiente para sustraerse a sus atacantes y atacar a su vez a favor de la sorpresa, es, según Nietzsche, un ejemplo ajustado del comportamiento moral del hombre. Por lo demás, los textos a que nos hemos referido para mostrar el origen social de las valoraciones y de los imperativos morales ya nos han demostrado que el placer que se obtiene de las acciones morales, las que en apariencia contrastan con nuestros impulsos e intereses individuales, se refiere en último análisis al deseo de ser aceptados por el grupo social a que pertenecemos, aprobados, incorporados, precisamente como los animales, «mimetizados». Así como el animal se mimetiza,

«el individuo se esconde bajo la generalidad del concepto "hombre" en la sociedad, o sea, se adapta a principios, clases, partidos, opiniones de su tiempo o de su ambiente: y se encontrará fácilmente la similitud con los animales para todas las sutiles maneras de simularnos felices, agradecidos, poderosos, enamorados. También comparte el hombre con el animal ese sentido de la verdad, que en el fondo es sentido de la seguridad: no queremos que se nos engañe, no queremos inducirnos nosotros mismos a error, prestamos oídos con desconfianza a las palabras persuasivas de la pasión, nos reprimimos y estamos permanentemente en guardia contra nosotros mismos... El animal observa los efectos que ejerce sobre la representación de otros animales; a partir de allí aprende a mirar retrospectivamente sobre sí mismo, a contemplarse "objetivamente"» (M, 26).

En este texto emerge con claridad la conexión entre la persecución de objetivos prácticos (la seguridad) y el surgimiento de actitudes «teoréticas», como la objetividad y el sentido de la verdad. Estas y otras nociones metafísicas que se vinculan con ellas nacieron históricamente de la búsqueda práctica de la seguridad, en una situación, pues, que para el hombre se presentaba como amenazadora. Éste es uno de los puntos clave para comprender el sentido del desenmascaramiento nietzscheano de la moral y de la metafísica. La moral, así como la llevamos aún escrita dentro de nosotros, es herencia de una situación de las relaciones del hombre con la naturaleza y con el mundo que ya —como veremos— no es actual. Que la moral y la metafísica lleguen a su fin no es un hecho que corresponda, ante todo, al conocimiento, sino que es el síntoma de una diversa condición de vida. En una nota del período de *La voluntad de poder* (Mu, XVI, 52), Nietzsche escribe:

«Estamos en una situación distinta ante la "certeza". Durante la mayor parte del pasado el hombre ha crecido en el miedo, y toda existencia soportable ha comenzado con la "sensación de seguridad"; todo esto sigue actuando ahora en los pensadores. Pero apenas disminuye la "peligrosidad" exterior de la existencia, nace también un deseo de inseguridad, de horizontes indeterminados... Es el temor vinculado con la existencia primitiva el motivo por la que los filósofos insisten con tanta frecuencia sobre la conservación (del *ego* o de la especie) y la consideran como un principio.»

Spinoza y los utilitaristas ingleses son citados explícitamente por Nietzsche sobre este punto, y esto puede servir para ver la amplitud del ámbito del pensamiento que nace aún en función de la necesidad de seguridad. En la práctica, toda la metafísica como necesidad de referencia a nociones últimas, más allá de las cuales no es posible ir, y que explican, justifican, en resumen, hacen que el sujeto domine la situación, se remite a esta originaria búsqueda de seguridad. El individuo advierte la utilidad de las nociones generales en la lucha por la vida, por erróneas y arbitrarias que sean, en función de la manipulación práctica de las situaciones (*cf.* FW, 110).

El concepto aristotélico del saber como conocimiento de las causas, que ha servido de modelo a toda la metafísica occidental, aunque funda la superioridad del saber científico respecto a la empirie sólo sobre su mayor dignidad teorética, tiene sin embargo un claro vínculo con la práctica: saber las causas significa en definitiva saber tratar con mayor seguridad una situación; también el carácter de enseñable del saber científico, que no posee en

cambio la pura empirie, parece ser sólo la señal de una mayor ductilidad y eficacia operativa.[1]

A través de estas mediaciones «morales» y prácticas, la metafísica revela su conexión con una situación originaria de inseguridad y de violencia: es en relación con tal conexión como se puede comprender el siguiente apunte nietzscheano de la época del segundo volumen de *Humano, demasiado humano*:

«Cuando la vida social presenta un carácter *menos violento*, las decisiones últimas (sobre las denominadas cuestiones eternas) pierden importancia. Reflexiónese sobre cuán raramente, ya hoy, un hombre se ocupa de ellas» (IV, 3, p. 350).

Todo el significado consolador y tranquilizador de la verdad, contra el que se dirige tan a menudo la polémica de Nietzsche en *Humano, demasiado humano* y en las obras relacionadas con ese texto, se refiere así al nexo existente entre metafísica y búsqueda de seguridad.

Nacida en una situación de amenaza y de violencia, la metafísica es ella misma, a su vez, un acto violento. Hay otro apunte relacionado con el que acabamos de citar, del mismo período, que subraya este carácter:

«La metafísica y la filosofía son intentos de apoderarse *por la fuerza* de los terrenos más fértiles; pero perecen siempre antes de conseguirlo, porque desbrozar bosques supera las fuerzas del individuo» (IV, 3, p. 352).

La reducción de todo a las *archai*, y después al primer principio, estaba destinada, ya en Aristóteles,[2] a resolver el problema del dominio cognoscitivo del individuo sobre la realidad: el único modo de saber todo es conocer el principio o los principios primeros de los que todo depende en la realidad. La metafísica responde a la necesidad de seguridad, porque, a través de la generalización, pone a disposición del hombre un saber que le permite dominar, o al menos afrontar en condiciones de relativa ventaja, las diversas situaciones de la existencia. Desbrozar bosques supera, sin embargo, las fuerzas del individuo; la metafísica, pese a haber servido para asegurar —no como teoría filosófica de los

1. *Cf. Metaph.*, A, 1, 981 a 2 ss.: La raíz «técnica del modelo base de la ontología aristotélica», la pareja materia-forma, ha sido destacada por Heidegger en las primeras páginas del ensayo sobre «El origen de la obra de arte», incluido en la ya citada traducción italiana de *Sendas perdidas*, pp. 6 y ss.

2. *Cf. Metaph.*, A, 2, 982 a, 8-10: «Creemos, en primer lugar, que el sabio conoce todas las cosas, en cuanto esto es posible...»; 982 a, 21-23: «Conocerlo todo debe necesariamente corresponder a quien posee la ciencia de lo universal: éste, en efecto, sabe, bajo cierto aspecto, todas las cosas <particulares, en cuanto las mismas están> sometidas <al universal>...» (trad. de G. Reale, Nápoles, Loffredo, 1968). [Existen traducciones castellanas: la más moderna en E. Gredos. —*N. del t.*]

principios primeros, sino como actitud generalizante del pensamiento— la supervivencia del hombre sobre la tierra, no da, sin embargo, todo lo que promete. El sentido de esta insuficiencia es el mismo que el indicado en *El nacimiento de la tragedia*, donde se dice que el hombre, antes aun de haber llegado a la mitad de su existencia, encuentra los límites de la pretendida estructura racional y cognoscible del mundo (GdT, 15). La garantía de la racionalidad del sistema no va acompañada, en definitiva, de una efectiva posibilidad para el individuo de poseer tal racionalidad en el propio saber. En el ínterin, por otra parte, y como se ve en el apunte que hemos recordado, la situación de inseguridad se ha atenuado, de modo que el fracaso de la metafísica, en cuanto no pone verdaderamente a disposición del individuo la estructura total del ser, va acompañado de su transformación en inactual y anacrónica, porque la exigencia de posesión total ya no se siente como decisiva. A este respecto es preciso, sin embargo, no exagerar el significado del cambio de las condiciones de existencia, aun cuando en el apunte recordado parezca que la violencia y la inseguridad pertenezcan absolutamente al pasado. Por lo demás, en las obras siguientes a *Zaratustra*, al hablar de un «filosofar con el martillo» y plantearse el problema de la educación de la humanidad nueva, Nietzsche mostrará ser bien consciente de que la violencia que ha dado origen a la metafísica y que ésta representa no ha desaparecido del todo e incluso exige una decisión «violenta» que la elimine por completo, estableciendo las condiciones reales de un mundo y un pensamiento ya no metafísicos. Un pensamiento ya no metafísico no exige sólo que las condiciones de vida de la naturaleza no sean precarias e inseguras como las de la humanidad primitiva; es preciso que, de estas nuevas condiciones, madure verdaderamente una humanidad diversa, adecuada a la nueva situación. Y a ello se opone toda la estructura moral-metafísica que aún domina de hecho en nuestro mundo ético, social e intelectual. El hombre que, según la página de *La gaya ciencia* (FW, 329) sobre el salvajismo de la vida americana y de la búsqueda del oro, vive con el reloj en la mano y no tiene más *otium* ni gusto por la forma, aunque viva en algunos aspectos en un mundo ya no metafísico —en cuanto ya no es capaz de mantener la relativa autonomía del mundo de los símbolos respecto a las exigencias inmediatas de la producción— es aún, él mismo, hombre metafísico, porque en su búsqueda de ganancias y éxito se halla impulsado aún por la inseguridad y el miedo a la muerte. Teniendo presente esto, no parece casual que Nietzsche, en los pasajes que hemos citado, así como en la página del *Nacimiento de la tragedia* sobre el hombre que llega a la mitad de la existencia y comprende la imposibilidad de conocerlo todo, insista tanto sobre la despreporción entre las fuerzas del individuo y el dominio cognoscitivo que le consiente la metafísica. También dicha desproporción y el sufrimiento por la misma son fenómenos

que se verifican dentro del mundo metafísico de la inseguridad. Sólo un hombre que ha crecido en el temor a la muerte, temor que la moral y la metafísica quieren mitigar pero que al mismo tiempo contribuyen a mantener y desarrollar, puede desear con tal ansia la ganancia, el éxito, o incluso sólo el dominio cognoscitivo del mundo. Un pensamiento ya no metafísico y una actividad práctica ya no frenética pueden darse sólo cuando el hombre se haga completamente a la idea de la nueva situación de sus relaciones con la naturaleza, incluso a nivel de su modo, consciente o inconsciente, de tomar una actitud ante la vida y la muerte. He aquí por qué, para el Nietzsche de *La voluntad de poder*, será tan importante la educación; y por qué es importante la tarea de destrucción «teórica» de la moral y de la metafísica, que mantienen al hombre en una condición «atrasada» respecto a las posibilidades objetivas de su existencia actual. Lo que hemos dicho se puede leer en una bella página de *Aurora*, donde se trata del científico, pero según las líneas que, justamente porque lo que está en cuestión allí también es, en el fondo, el temor a la muerte, pueden aplicarse igualmente, como lo hemos hecho, al hombre práctico, al hombre de negocios que vive con el reloj en la mano.

«*Los tiranos del espíritu.* Hoy el camino de la ciencia no está ya obstaculizado por el hecho casual de que el hombre viva unos setenta años, eventualidad ésta que ya se ha verificado con creces durante largo tiempo. Una vez había quien quería, en ese corto espacio de tiempo, llegar al término del conocimiento, y los métodos cognoscitivos se valoraban según este deseo general. Los pequeños problemas y los intentos aislados se consideraban con desprecio, se deseaba el camino más corto; dado que todo en el mundo parecía ordenado *en relación con el hombre*, se pensaba que también la cognoscibilidad de las cosas estaba ordenada sobre una medida de tiempo humana. Resolver todo de golpe, con una palabra —tal era el deseo secreto: se pensaba en la tarea con la imagen del nudo gordiano o la del huevo de Colón; no se dudaba de la posibilidad de llegar a la meta, también en el campo del conocimiento, a la manera de Alejandro o de Colón, y de liquidar todos los problemas con una sola respuesta. "Hay un *enigma* que resolver"; y así, a los ojos del filósofo, aparecía la meta de la vida; se debía ante todo encontrar el enigma y condensar el problema del mundo en la simple forma del enigma. La desmedida ambición y el orgullo de ser "quien ha resuelto el enigma del mundo" constituían los sueños del pensador: a éste le parecía que no valía la pena esforzarse por nada, sino por lograr un medio de recapitular el todo *para propio uso y consumo*. Así, la filosofía era una especie de lucha suprema por la afirmación tiránica del espíritu; nadie dudaba de que tal tiranía estuviese reservada y guardada para un ser sumamente feliz, sutil, ingenioso, audaz, violento —para un solo ser—, y muchos han creído, en los últimos

tiempos también Schopenhauer, ser esta persona única. De esto se deriva que globalmente la ciencia se ha quedado rezagada hasta hoy por la *limitación moral* de sus discípulos, y que, a partir de ahora, debe practicarse con un sentimiento fundamentalmente más elevado y *más generoso*. "¡Qué importo yo"!, es lo que está escrito en la puerta del pensador futuro» (M, 547).

A la luz de esta página, la insatisfacción por la incapacidad del individuo para desbrozar bosques, o por el hecho de que la totalidad racional del universo, de que le habla la metafísica, se revele como más allá de su alcance, parecen, también ellos, sentimientos característicos del hombre metafísico; no se trata de ponerse de parte de Kierkegaard contra Hegel, de reafirmar, contra la pretensión del «profesor hegeliano», blanco de la ironía de Kierkegaard, la trascendencia de la totalidad del sentido del mundo, la trascendencia de Dios. La imposibilidad de alcanzar realmente el pleno dominio cognoscitivo del mundo no permite que subsista la idea de una totalidad del sentido, ni siquiera como idea de un Dios trascendente, que significa más bien, desde el punto de vista de Nietzsche, mantener sólo la contradicción de la metafísica en su forma más descubierta e incluso vulgar (por otra parte, como se verá, la religión, tal como la ha vivido nuestra tradición, es justamente la representación de la estructura de la metafísica en su forma más inmediata y evidente), pretendiendo afirmar al mismo tiempo la racionalidad del todo y su inalcanzabilidad por parte de nuestra racionalidad. Sólo que la justa reivindicación de la razón, la cual, de hecho, quiere disponer de esta racionalidad, lleva justamente a advertir la violencia implícita en esta pretensión, y del carácter anacrónico de la misma. Por qué hoy, como dice la página de *Aurora* que hemos citado, la ciencia ya no está condicionada por el hecho casual de que el hombre viva cerca de setenta años, es cosa que Nietzsche no explica.[3] Debemos deducir que esto depende bien de la afirmación del método científico como método de trabajo colectivo e «histórico» (por el

3. El final de la creencia en la inmortalidad, por otra parte, tiene un peso decisivo a la hora de hacer al científico más audaz en sus experimentos: *cf.* M, 501: «*Almas mortales*. Por lo que se refiere al conocimiento, es quizá la adquisición más útil renunciar a la creencia en la inmortalidad del alma. Hoy a la humanidad le es dado esperar, hoy no tiene ya necesidad de correr precipitadamente y de engullir fatigosamente pensamientos semiverificados, como debía hacerlo en el pasado. Entonces, en efecto, la salvación de la pobre "alma eterna" dependía de sus conocimientos durante la breve vida, debía *decidirse* de hoy para mañana —¡el "conocimiento" tenía una importancia terrorífica! Nosotros hemos reconquistado el coraje de equivocarnos, de hacer intentos, de asumir la provisionalidad —todo no es tan importante— y justamente por estos individuos y estirpes pueden hoy dirigir su mirada a tareas tan grandiosas que en las épocas transcurridas habrían parecido delirio y juego con el cielo y el infierno. Podemos experimentar con nosotros mismos. ¡Sí, la humanidad puede hacer esto consigo misma! Aún no se han ofrecido los mayores sacrificios al conocimiento —sí, hubo un tiempo en que habría sido sacrilegio y renuncia a la salvación eterna sólo *presentir* pensamientos como los que hoy preceden a nuestro actuar.»

que se entiende el conocimiento de las cosas como un proceso temporal al que los individuos aportan contribuciones parciales, sin la ilusión de llegar jamás al final del proceso mismo), bien, y sobre todo, del nuevo modo de razonar que el uso de este método provoca en los científicos, haciendo que piensen en la tarea del conocimiento de modo no ya violento, individualista, es decir fuera, en cierta medida, del temor a la propia muerte.[4]

El problema es el de sobrepasar la «limitación moral» con que hasta ahora nos hemos aproximado siempre a la ciencia, y al mundo en general, condicionados por la inseguridad originaria y también, a medida que se la mitigaba y vencía, por la violencia que metafísica y moral han heredado de esta situación originaria, desarrollándola y generalizándola.

También en la moral es signo de una civilización superior la generosidad de quien deja subsistir unos junto a otros los diversos aspectos de la personalidad. Así, los griegos habían encuadrado en su vida social, reservándoles días festivos que les estaban expresamente dedicados, los instintos violentos, todo lo que en sí mismos reconocían como «demasiado humano»: de tal modo se aseguraron una libertad moral que el cristianismo, con su pretensión, incluso en el plano moral, de reducir todo a unidad, ya no conoce, y que no puede alcanzar precisamente porque no ofrece ningún desahogo a esos elementos oscuros que los griegos habían sabido domesticar.[5]

La reducción de todo a un único principio, con la finalidad de poseer, al menos parcialmente, la realidad a través de un golpe de mano, es sólo uno de los modos en que la metafísica ofrece satisfacción a la necesidad de seguridad. Más en general, es la misma existencia de *principios* lo que nos da seguridad: *ἀνάγκη στῆναι*, el principio aristotélico de la imposibilidad de remontarse al infinito en el conocimiento se interpretaría, desde este punto de vista de Nietzsche, con una reducción del significado metafórico al literal: para poder mantenerse en pie de algún modo es necesario un punto de apoyo firme. Ahora bien, los principios, puntos de apoyo fijos y «últimos» de que ha hablado siempre la metafísica, se pueden reducir a dos: la idea de sustancia y la

4. Toda esta temática está ampliamente desarrollada en los últimos aforismos de *Humano, demasiado humano* (MA, 629-638); el comienzo del aforismo 638 («Quien, aunque sólo en cierta medida, ha llegado a la libertad de la razón, no puede luego sentirse más que un caminante en la tierra —no un viajero *que se dirige* a una meta final: porque ésta no existe») nos advierte contra la consideración de la ciencia *como* una nueva fe: *no existe una meta última* (una verdad a la que podamos aproximarnos), y de esto el espíritu científico obtiene sólo una más intensa capacidad de observar las cosas próximas, y una más amplia libertad de experimentar, en el senso del aforismo 501 de *Aurora* citado en la nota precedente.

5. Véase VM, 220, donde, entre otras cosas la capacidad de dejar subsistir unos junto a otros estos múltiples elementos contrastantes, oscuros, etc., se refiere al influjo de Homero y de la poesía. A la poesía se le reconoce aquí la función «dionisíaca» de mantener la multiplicidad contra el impulso racionalista de la reducción a la unidad. *Cf.* también WS, 226.

idea de libertad. Son éstos los «errores fundamentales» que Nietzsche relaciona con las reacciones elementales del organismo ante el ambiente (cfr., MA, 18). El organismo tiende a calificar todo sobre la base de la relación que las cosas tienen con él respecto al sentimiento de placer. Pero las cosas no siempre se encuentran en relación actual con nosotros: en el intervalo, tienen una existencia que se imagina estable e igual, que es lo que luego la metafísica llamará sustancia.[6] Por otra parte, en relación con el mundo externo que queda así anquilosado en un cuadro definido de sustancias siempre iguales, que sólo cambia en sus relaciones con nosotros, el organismo verifica en sí una provisoriedad y mutabilidad de estados, deseos, etc., cuyos nexos con el resto no alcanza a ver, y que considera como discontinuos. La idea de la libertad de la volición es sólo la formulación de este «error» originario que no ve la «causalidad», es decir, los nexos de los estados internos, y los refiere entonces a una libre (es decir, milagrosa e inexplicable) decisión de la voluntad. Idea de sustancia e idea de libertad nacen en la misma originaria colocación del organismo en el mundo, como ser que *se mueve* dentro de un cuadro que tiende de inmediato a considerar fijo: la sustancia es el cuadro, el mundo-ambiente; la libertad es la movilidad del organismo.

Sobre esta necesidad originaria de constituirse un horizonte, puntos de referencia estables, se funda, para Nietzsche, toda la metafísica con sus nociones-clave de sustancia y de libertad. Podemos resumir y generalizar su disquisición diciendo que la metafísica nace de una primitiva necesidad de «fundación», necesidad que es primitiva y originaria sólo para la humanidad tal como la hemos conocido y vivido hasta hoy, porque ya ahora se abre camino una exigencia opuesta, de horizontes más libres e indeterminados.[7] La necesidad de fundación es sólo la necesidad de seguridad que el hombre advierte en una situación de amenaza y de violencia, y la metafísica responde a esta situación por medio de otro acto de violencia, el golpe de mano que tiende a apoderarse de los «terrenos más fértiles», asegurándose el conocimiento de los principios de que todo depende. La necesidad de seguridad no obra sólo en el plano práctico-técnico del conocimiento de los principios para dominar el mundo; impulsa también, en un nivel

6. ¿Hay aquí una analogía con la reconstrucción marxiana del formarse de la mercancía a través de la sustitución del valor de uso por el de cambio, o al menos una indicación para referir a tal proceso la constitución metafísica de la noción de sustancia? El análisis de algunas categorías clave de la metafísica tradicional, como la de sustancia, a la luz de esta tesis de Marx, ha sido realizado por A. SOHN-RETHEL, *Geistige und köperliche Arbeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, que ve en tal análisis una profundización de la que el marxismo tiene hoy necesidad. La crítica nietzscheana de la metafísica puede proporcionar, para tal tarea, sugerencias y puntos de partida de fundamental importancia; no sólo por lo que se refiere a nociones «objetivas» como la de sustancia, sino sobre todo para todo lo relacionado con la esfera de la vida subjetiva.

7. Véase el aforismo 547 de *Aurora*, citado poco más arriba.

menos directamente vinculado a la práctica, a la búsqueda de cuadros estables y generales de la experiencia, a la búsqueda de la fundación incluso en su sentido más abstracto. La fundación, por lo que se refiere al mundo exterior, el «no yo» de las filosofías idealistas, se alcanza mediante el concepto de sustancia; por lo que se refiere, en cambio, al mundo más cambiante, para nuestra observación, de los estados interiores del sujeto, queda asegurada por la noción de libertad. La libertad es una fundación del todo *sui generis*, ya que en realidad no expresa más que la decisión de no ir más allá de ciertos puntos de llegada del análisis, la necesidad de no remontarse indefinidamente en la cadena de las causas. Por lo demás, no se trata, tampoco en este caso, de una «decisión» de no remontarse al infinito, admitiendo en cambio la libertad como origen «último»: la minuciosidad con que Nietzsche se esfuerza por remitir a la situación biológica elemental del organismo en el mundo el surgimiento de los conceptos básicos de la metafísica (véase el ya recordado MA, 18), se explica sólo por el hecho de que para él esos conceptos son el resultado de un largo proceso, cuyos orígenes se confunden en cierto modo con los orígenes mismos de la vida, o al menos de nuestra actual forma de vida. En efecto, es en el mundo en que han triunfado la *ratio* socrática y el principio de individuación contra la *continuidad* e indiferenciación dionisíaca donde nacen los puntos firmes, las limitaciones, los conflictos incluso, y por tanto la necesidad de seguridad y de nociones últimas. Aún más, si tenemos presente el carácter de continuidad propio de lo dionisíaco, la metafísica aparece como su inversión en cuanto visión que aísla los hechos y concibe el mundo bajo el aspecto de la discontinuidad:

«*La libertad de la volición y el aislamiento de los hechos.* Nuestra habitual observación inexacta toma como unidad un grupo de fenómenos y lo llama un hecho: entre éste y otro hecho imagina un espacio vacío, *aísla* cada hecho. Pero en verdad todo nuestro actuar y conocer no es una serie de hechos y de espacios intermedios vacíos, sino un flujo constante. Ahora bien, precisamente la creencia en la libertad de la volición es inconciliable con la idea de un fluir constante, homogéneo, indiviso e indivisible: presupone que *cada acción individual es aislada e indivisible*; es un *atomismo* en el campo de la volición y del conocimiento...» (WS, 11).

Las acciones, así aisladas, se piensan luego como parangonables, o incluso como agrupables en géneros (buenas, malas, etc.): y todas las pretensiones de universidad de la ley moral se fundan en este presupuesto, para Nietzsche arbitrario, de la aislabilidad, parangonabilidad y clasificabilidad de las acciones (cfr., FW, 335: las acciones se asemejan sólo en sus rasgos más groseros).

La negación de la libertad, que es un tema dominante de los

escritos del período inaugurado por *Humano, demasiado humano*, queda comprendida en este cuadro del desenmascaramiento de la metafísica como creencia en las nociones últimas, nacida de la necesidad de seguridad. Es, en efecto, tranquilizadora también la noción de responsabilidad, en tanto permite atribuir con certeza a alguien una determinada acción, buena o mala. Con la idea de libertad, al mismo tiempo como su base y su consecuencia, surge todo el mundo de las acciones y de los estados de ánimo vinculados con la idea de responsabilidad, y sobre todo la mala conciencia. El mundo de las relaciones sociales, regulado por el derecho, y sobre todo la justicia punitiva, es un mundo de relaciones entre fuerzas que se consideran como fuentes «últimas» de acciones, de iniciativas y de respuestas;[8] nace y se organiza totalmente sobre la base de la idea de libertad y de responsabilidad. Asistimos aquí a lo que se puede denominar un proceso de reacción de la metafísica, originariamente nacida de la moral, sobre la moral misma. La metafísica no sólo satisface exigencias prácticas planteadas por la moral, sino que da lugar a su vez a nuevas estructuras del mundo moral. Es un aspecto del fenómeno, señalado ya en varias oportunidades, de la autonomía relativa de los mundos simbólicos respecto a las exigencias vitales inmediatas de que han nacido. Lo que en el plano metafísico es la búsqueda del fundamento, en el plano ético-social y jurídico se convierte en búsqueda del responsable: los caracteres violentos de la justicia punitiva —o más en general, de todas las relaciones sociales entendidas como relaciones entre centros de fuerza (fuentes de iniciativas, sujetos de responsabilidad)— corresponden al carácter de violencia que pertenece específicamente a la metafísica. Que la negación nietzscheana de la libertad debe entenderse ante todo como negación del instinto metafísico de la fundación, que se halla en su base, queda confirmado por el hecho de que Nietzsche está muy lejos de sostener, contra la tesis de la libertad de la volición, lo que él llama el «fatalismo turco», es decir, un puro determinismo mecanicista.

«*Fatalismo turco.* El fatalismo turco contiene el error fundamental de contraponer entre sí hombre y hado como dos cosas separadas: el hombre, dice, puede resistir al destino, tratar de impedirlo, pero finalmente el hado gana siempre la partida; por eso lo más razonable es resignarse o vivir como nos plazca. En realidad, todo hombre es, él mismo, una parte de hado; cuando él, en la forma descrita, cree resistirle, el hado se cumple incluso en esa actitud; la lucha es una imaginación, como lo es también

8. *Cf.* MA, 92: «La justicia (equidad) se origina entre hombres de *fuerza* aproximadamente igual [...]. El carácter del *intercambio* es el carácter originario de la justicia.» *Cf.* también MA, 44 y 45, donde se insiste en que la justicia y el derecho suponen a los individuos como fuerzas, y por tanto como fuentes últimas de iniciativa.

la resignación apuntada; todas esas imaginaciones están incluidas en el hado...» (WS, 1).

Lo que carece de sentido es la contraposición entre un destino como necesidad mecánica y una libertad como capacidad, finalmente siempre derrotada, de resistirle. Que también las locuras del hombre, como escribe Nietzsche poco después en el mismo aforismo, formen parte del hado, implica que el devenir es una totalidad en la que no tiene sentido contraponer libertad y necesidad. Como ya en otros puntos en que alcanzaba el límite de la «pensabilidad» en el ámbito de la metafísica, tampoco aquí proporciona Nietzsche una clara alternativa a esta contraposición; se limita a negarla en su estructura de conjunto, mostrando que, en todo caso, la noción de hado, precisamente por ser exhaustiva, no puede dejar fuera de sí lo que, en apariencia, parece contraponérsele, incluso sin esperanza de éxito. Pero si la misma comprende en sí también las fantasías, las iniciativas, las locuras del hombre, entonces pierde su significado «fatalista» para ser sólo la idea de una continuidad no fragmentable del devenir. La reducción al absurdo del «fatalismo turco» es también la refutación de toda perspectiva mecanicista, junto con la refutación de la creencia en la libertad como mundo de la iniciativa humana que se contrapone al mecanismo natural. ¿Qué es lo que debe sustituir a estos dos errores simétricos, nacidos en el ámbito de la creencia metafísica en las nociones últimas? A esta pregunta, una vez más, Nietzsche no responde, o responde con una tesis que implica una especie de vertiginosa circularidad.[9] El pensamiento metafísico se limita a llegar, con sus propias fuerzas y dentro de sus propios esquemas, a la autonegación, a la refutación por el absurdo de sus propias tesis. El esbozo de una alternativa positiva, de la que por ahora sólo sabemos que deberá llevarnos en dirección de un hallazgo de la continuidad dionisíaca más allá de la crisis del mundo de la *ratio* socrática, sólo será posible cuando

9. *Cf.* MA, 106: «*Junto a la cascada.* Ante la vista de una cascada creemos ver en las innumerables ondulaciones, curvaturas y fragmentaciones de las aguas libertad de voluntad y arbitrio; en cambio, todo es necesario, cada movimiento es matemáticamente calculable. Lo mismo ocurre con las acciones humanas; se debería poder calcular primero cada acción individual, si fuéramos omniscientes, así como también cada progreso del conocimiento, cada error, cada maldad. Quien actúa está en verdad él mismo entregado a la ilusión de la libertad; si en un momento se detuviera la rueda del mundo, y existiera un intelecto calculante y omnisciente para utilizar esta pausa, podría predecir el porvenir de cada ser hasta en los tiempos más lejanos e indicar todas las huellas que aquella rueda seguirá aún. La ilusión de quien actúa sobre sí mismo, la admisión de la voluntad libre, forman parte, también ellas, de este mecanismo calculable.» Pero es interesante que la posibilidad de calcular el futuro hasta las más remotas lejanías esté vinculada a la hipótesis de un intelecto calculador capaz de utilizar la pausa. Pero este intelecto, y la misma pausa, son hipótesis absurdas; lo que de hecho experimentamos es sólo que «quien actúa se encuentra *verdaderamente* en la ilusión de ser libre»; también esto se halla en el mecanismo; pero el mecanismo sería de veras tal sólo para el intelecto omnisciente...

el itinerario de la autonegación de la metafísica se haya cumplido y simultáneamente superado en la idea del eterno retorno, cuyo profeta es Zaratustra.

La mala conciencia es, en cierto modo, el producto último y paradojal de toda esta construcción moral-metafísica que se ha originado de la necesidad de seguridad: se puede decir que con ella el círculo se cierra, en el sentido de que la inseguridad originaria del hombre del mundo socrático se halla con que ha puesto en acción una serie de aparatos práctico-conceptuales (todos absorbibles en el concepto metafísico de la fundación), que conducen por fin a la mala conciencia como modo de ser permanente del hombre que a ellos se confía. También en este sentido, además del ya visto de la negación de la verdad en nombre de la misma veracidad, se puede hablar de autonegación de la metafísica. Se trata de una autonegación que, sin embargo, es también un perenne perpetuarse: la metafísica, en efecto, mantiene y desarrolla, aunque traduciéndolas a planos diversos, las condiciones de inseguridad que estaba destinada a vencer. Si bien Nietzsche desarrollará también la temática de la mala conciencia en obras sucesivas, principalmente en *La genealogía de la moral*, la raíz de la misma sólo puede rastrearse en la falsa creencia en la libertad y en la responsabilidad, o sea, en las nociones metafísicas que, nacidas para producir seguridad, perpetúan en cambio la inseguridad misma y la violencia.

La lucha contra la metafísica se libra aquí con la negación de la libertad, al menos en el sentido que ésta, como hemos visto, tiene para Nietzsche. El hombre sabio es el hombre que ha superado los sentimientos de vergüenza, que ha adquirido conciencia de la propia inocencia, y en esto se opone al hombre de la tradición metafísica «no justo, no sabio, agobiado por la sensación de culpabilidad» (MA, 107). La construcción de este hombre nuevo es un proceso que requerirá una larga preparación; y, por otra parte, su fisonomía se hará relativamente clara para Nietzsche sólo con *Zaratustra*; también por este motivo, sólo después de dicha obra y del descubrimiento de la idea que la rige, la del eterno retorno, Nietzsche verá con claridad más completamente los caracteres del hombre metafísico dominado por el espíritu de venganza, el resentimiento, etc. Pero las premisas de este discurso se encuentran todas ya en las obras que se agrupan en torno a *Humano, demasiado humano*. Metafísica y moral son la puesta en funcionamiento de un complejo sistema que, nacido de la necesidad de seguridad, perpetúa en cambio la inseguridad y la violencia de la situación de partida, transformándolas y reproduciéndolas de varios modos. Esto resulta aún más claro en el análisis de aquellas formas de la vida espiritual, del mundo simbólico, en las que la estructura de la metafísica se presenta, por varias razones, en aspectos más elementales y reconocibles.

Aun cuando la polémica de Nietzsche contra la religión tiene

múltiples aspectos, tantos que hace difícil una esquematización, una hipótesis abarcadora debe partir de la conexión de la religión con la metafísica y la moral, y en esta conexión, como veremos, entra también el arte. Antes de que la metafísica se formule como filosofía de la fundación y de la referencia a las «primeras y últimas cosas», el papel de estructura teórica de la moral lo desempeña la religión. Ésta es sustituida, en un cierto momento, por el arte, que conserva sus aspectos fundamentales, sobre todo en el plano del sentimiento, mientras rechaza o al menos relega a un segundo plano los contenidos teóricos de la teología, sus pretendidas «verdades» sobre el mundo, las cosas, el hombre y Dios. Se puede decir que religión y arte son modos en que la metafísica se manifiesta antes de formularse en proposiciones y en construcciones filosóficas sistemáticas; son los primeros modos de satisfacer la necesidad de seguridad y la exigencia de fundación.

También arte y religión, pues, están ligadas a la situación de inseguridad de que nace la metafísica. Esto resulta bastante evidente para la religión: el culto religioso surge cuando el hombre no conoce aún científicamente la naturaleza y no sabe, por tanto, defenderse (MA, 111). Al faltar toda noción de ley natural, la naturaleza se presenta como un mundo de acontecimientos arbitrarios, y por lo mismo también mundo de voluntades libres que hacen acontecer este o aquel fenómeno. Se trata de voluntades (muchas o una: el paso del politeísmo al monoteísmo es ya una metafisización de la religión, en tanto que reducción a un principio único: cfr. FW, 143) que el hombre siente como superiores a él, ya que su vida depende de manera esencial de las fuerzas de la naturaleza. Las voluntades que dominan el mundo natural se convierten en objeto de plegarias y de sacrificios, quedan unidas mediante pactos, se influye sobre ellas con prácticas mágicas. El significado general de la religión en todos sus múltiples aspectos mágicos es el de exorcizar la naturaleza, asegurándose en medio de la misma una forma de seguridad.

Esta visión sobre el origen y los fundamentos de la religión no es, ciertamente, muy original, pero es preciso tener presente que a Nietzsche le sirve dentro de la perspectiva más vasta de su discurso sobre la conexión entre estructuras fundamentales de la mentalidad moral-metafísica y la originaria necesidad de seguridad. Por otra parte, sobre el origen de la religión Nietzsche presenta, en las obras próximas a *Humano, demasiado humano*, hipótesis que parecen diversas, pero que afrontan sólo el problema desde diversos puntos de vista.

En un aforismo de *Aurora*, por ejemplo (M, 62), la religión es vista como un fenómeno doctrinario, como conjunto de enunciados sobre el mundo y sobre las cosas, cuyo origen se atribuye a Dios, que los habría «revelado» al hombre. ¿Cómo es posible que alguien sienta como revelación de Dios su propia interpreta-

ción de las cosas? Esto se explica, sobre todo, del mismo modo en que se explica el surgimiento del concepto de libertad; la opinión general sobre el mundo y las cosas que el fundador de una religión llama revelación nace en él de manera repentina y a primera vista inexplicable; por otra parte, en la medida en que se presenta como una doctrina total, que se le impone como un esquema de explicación del mundo y de él mismo, tiende a atribuirla a un ser superior. Además, atribuirla a Dios refuerza su autoridad. Someterse a este Dios significa en realidad, para el fundador de una religión, someterse a sí mismo.

Esta página de *Aurora* no representa una explicación alternativa a la «mágica» que hemos visto en *Humano, demasiado humano*. Se trata más bien de un diverso nivel de explicación del fenómeno religioso: el origen de la religión es la necesidad que el hombre tiene de asegurarse un cierto dominio de la naturaleza en épocas en que la ciencia y la técnica no se hallan aún en situación de otorgar tal dominio. Este esfuerzo tiene un aspecto cultural-mágico, resaltado en la página de *Humano, demasiado humano*; pero también un aspecto interior y psicológico, que se manifiesta en el aspecto doctrinario de la religión. Aquí, la seguridad consiste, por una parte, en el refuerzo de una cierta visión del mundo atribuyendo su origen a Dios. Pero, más profundamente, es tranquilizador el hecho mismo de disponer de un autorizado conjunto de conceptos, aun cuando sean míticos, que atribuyen un significado a todo lo que ocurre, a los diversos acontecimientos de la vida. Nietzsche practica su análisis de la religión sobre todo en esta dirección, mostrando cómo todo el mundo de las doctrinas religiosas, aun las aparentemente menos ligadas a las necesidades prácticas de la existencia, se vincula, sin embargo, a la búsqueda de la seguridad, en tanto que búsqueda de un significado. El significado posee una suprema virtud tranquilizadora: por lo demás, Nietzsche ha observado con agudeza que el dolor es tanto más insoportable cuanto más se nos escapan su origen, su sentido y su finalidad; y se convierte, en cambio, en tolerable en la medida en que podamos «entenderlo».[10] El significado, al menos como se lo entiende aquí, coincide con la certidumbre de un orden «objetivo», dentro del cual se incluye cada hecho, como consecuencia, causa, *signo* de otra cosa. Aun cuando Nietzsche trata la cuestión sólo de forma oblicua en las obras del período de *Humano, demasiado humano*, y sobre todo en referencia al poder tranquilizador de la metafísica y la religión, resulta claro que, unidas a la página del ensayo sobre la verdad y la mentira que describía el origen social de la verdad como mundo de metáforas y ficciones olvidadas de su condición de tales, y unidas sobre todo a la

10. Este es, al menos, uno de los sentidos del razonamiento de Nietzsche en dos puntos de *La genealogía de la moral*: «Culpa, mala conciencia y similares», 7; «¿Qué significan los ideales ascéticos?», 28.

elaboración «hermenéutica» de los escritos siguientes a *Zaratustra*, estas observaciones sobre significado y metafísica y sobre la función tranquilizadora del significado (aunque no sea más que porque el signo representa siempre una variación destacable de un cuadro relativamente *estable*), configuran las premisas de un posible discurso nietzscheano sobre el significado, cuyo alcance deberá aclararse, también él, en relación con la doctrina del eterno retorno y de la liberación predicada por Zaratustra.

El valor tranquilizador del significado constituye, pues, la base para comprender la conexión de las elaboraciones doctrinales, no sólo religiosas, sino también metafísicas, con la búsqueda primitiva de la seguridad, aunque aparezcan sumamente alejadas de toda función práctica inmediata. A la función práctica de tranquilizar al hombre en un mundo natural aún hostil responde la religión en su aspecto general de comportamiento mágico. Pero las religiones, como sistemas doctrinales más articulados, se refieren más bien a la necesidad de seguridad entendida como necesidad de dar sentido a una determinada forma de existencia:

«La invención peculiar de los fundadores de religiones es, en primer lugar, la de impulsar un determinado género de vida y de costumbres cotidianas, que actúa como *disciplina voluntatis*, al mismo tiempo que expulsa el aburrimiento; en segundo lugar, es la de dar precisamente a esta vida una *interpretación*, en virtud de la cual parece rodeada del valor más alto, al punto de convertirse ya en un bien por el que se lucha, y en determinadas circunstancias se sacrifica la vida. En verdad, es la segunda de estas dos invenciones la más esencial...» (FW, 353).

El logro de la tranquilidad como elaboración de una interpretación general de la existencia es, sin embargo, tarea principal y específica de la metafísica. La religión la cumple, probablemente, en épocas en que la dependencia del hombre con respecto a la naturaleza se encuentra aún tan acentuada que requiere, para esta interpretación, una aprobación trascendente. Además, en la religión ocupa una parte importante toda una serie de factores emocionales que la metafísica, presentándose como discurso objetivo y científico, tiende a relegar a un segundo plano. La religión, aunque se haga discurso doctrinario, mantiene su originalidad respecto a la metafísica en este plano de las emociones. Ya el texto que hemos citado de *La gaya ciencia* aludía al poder de vencer el aburrimiento que la religión tiene. *Humano, demasiado humano* subraya sobremanera la importancia de esta función, y de un modo que parece configurar una cierta complementariedad de la religión con respecto a la moral y a la metafísica misma. A esto parece aludir el inicio del aforismo 141, donde se habla de la necesidad que tienen «el asceta y el santo» de «hacerse la vida, en cualquier caso, aún soportable». El problema de hacerse

la vida *aún* soportable nace, evidentemente, cuando la misma se somete, en la ascesis y la santidad, a todas las prescripciones de la moral, encuadrándose dentro de la perspectiva metafísica que ésta lleva consigo. Pero justamente en este punto aparece el aburrimiento, que es el mismo, en el asceta y en el santo, que el del hombre común que, hegelianamente, vive la moral como lo «general». A esta necesidad de «animación» y «excitación» responde la dramatización de la vida interior y de los acontecimientos cotidianos que se hace posible con el mito del «enemigo interior». Santos y ascetas «explotan en particular su inclinación a la vanidad, su sed de honores y de dominio, y por último sus deseos sensuales, para poder considerar su vida como una continua batalla, y a sí mismos como un campo de batalla en el que luchan espíritus buenos y malos con éxito variable» (MA, 141). Todos los excesos que caracterizan al alma religiosa se remiten a esta necesidad de verse como escena y actores de un drama cósmico, en el que hasta los acontecimientos mínimos tienen un significado.

La compleja articulación de este drama es uno de los aspectos más destacados de la autonomía relativa del mundo de los símbolos que, como se ha visto, caracteriza la historia de la metafísica y de la moral en el mundo de la *ratio* socrática. Aquí la religión pone en evidencia un carácter ambiguo, análogo al que hemos visto que representaba la íntima contradicción de la metafísica, al concluirse ésta en la perpetuación de la inseguridad bajo la forma de mala conciencia y de idea de la responsabilidad, sobre la que se funda toda la estructura represiva y punitiva de la sociedad. En la religión, la mala conciencia aparece en primer plano y adquiere una connotación específica, vinculada a los caracteres que le son propios, es decir, al hecho de que la interpretación general del mundo que presenta se atribuye a Dios como revelación suya. Por una parte, el sentimiento de culpa que el hombre religioso experimenta se universaliza al punto de parecer anularse (*cf.* MA, 117); por la otra, no obstante, resurge continuamente, por cuanto, siendo sentimiento de culpa ante Dios, no puede eliminarse jamás con medios humanos. Además, parece hacer ineliminable el sentimiento de culpa, pese a su universalización, se suma el hecho de que lo que se requeriría para no sentirse culpable es decididamente imposible de realizar, una perfección que el hombre no puede alcanzar (*cf.* MA, 141); por ello, la única salvación puede sólo ser la redención llevada a cabo por Dios mismo. Pero la redención es, a su vez, siempre incierta, vinculada a las obras y a la observancia de la ley moral. La religión, pues, como la metafísica, surge como medio de alcanzar la tranquilidad, pero perpetúa la inseguridad.

Si tomamos en cuenta los dos aspectos tranquilizadores de la religión que han aparecido hasta ahora, podemos ver cómo puede ponerse de acuerdo el sentimiento de culpa, tan fundamental en la religión, con la función tranquilizadora que esta última debe

cumplir. En la religión, entendida como conjunto de prácticas mágicas tendentes a garantizar un cierto dominio de la naturaleza, el sentido de culpa nace como rechazo de aquellos comportamientos capaces de turbar las buenas relaciones con la divinidad y, por tanto, con las fuerzas naturales que dependen de ella; en *La voluntad de poder*, por otra parte (WzM, 224), y en *La genealogía de la moral* (III), la religión en general se entenderá como una forma de explicación y de justificación del malestar y de los caracteres negativos de la existencia. En una situación de relativa seguridad en las relaciones con la naturaleza, el sentimiento de culpa encuentra su lugar en la función del significado, como antídoto contra el aburrimiento y la monotonía de la existencia. Aquí el peligro contra el que se combate, la forma peculiar de inseguridad, se convierte en la insignificancia, y la religión proporciona en este sentido un suplemento de animación a la monotonía de la vida en el mundo de la *ratio* socrática. Precisamente en el cumplimiento de esta función la religión manifiesta otro carácter común con la metafísica: no sólo la perpetuación de la inseguridad, sino también la reproducción, en planos diversos, de la violencia propia de la situación originaria de la que han nacido la metafísica y ella misma. La violencia, en el ascetismo, toma la forma de la crueldad:

«¡Cuánta superflua crueldad y brutal tormento han brotado de las religiones que inventaron el pecado! ¡Y de los hombres que por intermedio de ellas querían disfrutar al máximo de su poder!» (M, 53).

Estos hombres no son, con todo, los malos monjes de la polémica iluminista, que imponen crueldad y sufrimiento a los otros. El disfrute del poder se alcanza precisamente a través de la crueldad y la pena que se infligen a sí mismos; la humillación de algunos aspectos propios, el dominio de las pasiones, aseguran una intensificación de la sensación de poder al hombre «escindido» de la ascesis y de la moral platónico-cristiana.

IV. El arte y la buena voluntad de máscara

En este itinerario de desenmascaramiento de las diversas formas asumidas por el mundo de la máscara mala en la historia del despliegue de la *ratio* socrática, la reflexión sobre el arte parece cobrar un relieve particular. En efecto, si por una parte el arte es una de las formas de la metafísica en su sentido general de estructura simbólica nacida para tranquilizar, cuyo resultado es por el contrario el de perpetuar la inseguridad; por la otra, Nietzsche parece reservarle una posición especial. El arte es, en efecto, la única forma del mundo «metafísico», cuya «resurrección», de algún modo, prevé. En todo caso, no serán ni la moral ni la metafísica, ni la religión, las que mencione como modos de ser de la voluntad de poder, sino el arte. Es verdad que el alejamiento de Wagner significó para Nietzsche el descubrimiento de que la salida del mundo de la decadencia no puede ser un hecho puramente estético, y que, al contrario, el arte, en este mundo, comparte la suerte común de todas las formas simbólicas, la de funcionar en sentido metafísico, como medio tranquilizador que en realidad reproduce y perpetúa la inseguridad. Sin embargo, y ahora se verá la razón de esto, la esperanza de Nietzsche de que se diera la posibilidad de una revolución estética capaz de sacar a la humanidad de la decadencia tenía una justificación, que depende precisamente de la posición peculiar del arte entre las otras formas de la máscara mala, del mundo moral-metafísico.

Al igual que la religión, el arte se le presenta a Nietzsche como un fenómeno del pasado: es como la juventud del hombre moderno, llena de errores, pero de la que nos acordamos con profunda emoción. La humanidad se encuentra cerca ya del momento en que se celebrará, con respecto al arte, sólo «fiestas de la memoria» (MA, 223). Lo que llega a su ocaso no es, sin embargo, el arte entendido en una imaginaria esencia suprahistórica, sino el arte como se ha venido determinando en el mundo de la *ratio*, en la humanidad tal como es hoy y como ha sido en su pasado reciente. La primera razón del ocaso del arte parece ser su vínculo con la religión: el arte, efectivamente, ha asumido un significado fundamental en la historia de nuestra civilización sólo en la medida en que se ha hecho portador de contenidos religiosos. Lo que Nietzsche escribe de la arquitectura griega y cristiana —que no podemos ya entender porque somos ajenos a su simbología mitológica y religiosa (*cf.* MA, 218)— puede extenderse, como lo atestiguan los aforismos precedentes y sucesivos, a todo arte.

«No sin dolor se admite que los artistas de todos los tiempos han llevado a celestial transfiguración justamente las ideas que hoy reconocemos como falsas: exaltan los errores religiosos y filosóficos de la humanidad, y no habrían podido hacerlo sin la fe en la absoluta verdad de estos errores» (MA, 220).

No sólo por sus contenidos, sino también por su modo de valer, el arte está vinculado a la metafísica; el significado del arte en la vida humana, así, es tanto más importante cuanto más fuertes son las creencias metafísicas y religiosas:

«Es verdad: dados ciertos presupuestos metafísicos, el arte tiene un valor mucho mayor, como, por ejemplo, si se acepta creer que el carácter es inmutable y que la esencia del mundo se expresa continuamente a través de todos los caracteres y las acciones: entonces la obra del artista reviste la condición de símbolo de lo que *dura eternamente*, mientras para nuestra concepción el artista puede conferir validez a su imagen siempre sólo durante un tiempo limitado, ya que, en conjunto, el hombre ha llegado a ser —y es— mudable, e incluso un individuo no es nada fijo y constante. Lo mismo sucede con un presupuesto metafísico: suponiendo que nuestro mundo visible fuera sólo apariencia, como sostienen los metafísicos, el arte se encontraría más bien cerca del mundo real: porque entre el mundo de las apariencias y el mundo de ensueño del artista habría entonces demasiada semejanza; la diferencia que aún permanecería entre los dos mundos llevaría incluso el significado del arte por encima del significado de la naturaleza, dado que el arte representaría la uniformidad, los tipos y los modelos de la naturaleza...» (MA, 222).

En particular, esta última concepción del arte se encuentra en toda la tradición estética occidental, en la que el significado y el alcance idealizante del arte están siempre vinculados con la concepción, más o menos explícita, del mundo visible como mundo que no realiza plenamente la esencia, en el que la esencia se encuentra oscurecida y confusa, mientras en el arte se mostraría de manera más plena. De tal modo se encuentra también la primera creencia metafísica que se ha recordado aquí, la de que hay algo que dura eternamente; el arte sería precisamente el símbolo de esto.

En virtud de todos estos presupuestos metafísicos, además de los contenidos religiosos y mitológicos de que se nutre, el arte puede satisfacer, en un mundo para el que la religión ya es cosa del pasado, las exigencias emotivas y sentimentales que en una época satisfacía la religión (*cf.* MA, 150), y valer en general como sustituto de la misma (*cf.* por ejemplo VM, 169). También el vínculo con la metafísica y la religión explica por qué el arte parece un fenómeno del pasado, no sólo en el plano de los contenidos y del

modo de valer en la experiencia humana, sino también en el plano de la psicología del artista: el artista es como un niño, ha quedado vinculado a una edad pasada de la humanidad, y esto se manifiesta en que prevalece en él el instinto del juego (*cf.* MA, 147 y 159). Por la misma razón, el arte halla su terreno más favorable en todas las épocas de restauración, y el artista es a menudo reaccionario en política (*cf.* VM, 178).

Sobre la base de todas estas observaciones, la función tranquilizadora del arte aparece vinculada a su capacidad de satisfacer exigencias sentimentales que hallan su satisfacción principal en la religión. Así, sobre todo a través de su necesaria referencia a perspectivas metafísicas como la del carácter aparente del mundo, y de la existencia de algo permanente en el ser, el arte actúa en sentido tranquilizador de modo análogo a la metafísica. En este segundo aspecto tiene cabida todo el conjunto de las representaciones más o menos místicas de la perfección de la obra de arte: justamente porque representa lo eterno y lo inmutable la obra rechaza el devenir y todas sus implicaciones.[1]

¿En qué sentido, sin embargo, comparte también el arte el destino de la metafísica, de la moral, de la religión, de no producir verdadera tranquilidad, sino que contribuye más bien a perpetuar la inseguridad? Esta pregunta, como veremos ahora, lleva también a descubrir cómo Nietzsche asigna al arte, entre estas varias formas espirituales del mundo de la decadencia, una posición peculiar y de algún modo privilegiada. La verdadera y propia perpetuación de la inseguridad sólo es producida por el arte en la medida en que, presuponiendo exigencias religiosas y enunciados metafísicos sobre la estabilidad del ser, contribuye en el fondo a mantener y reforzar los residuos metafísicos aún presentes en nosotros. Pero hay una forma de otorgar tranquilidad que es peculiar del arte, al menos en cuanto a su modo, ya que no consiste sólo en teorizar una perfecta racionalidad del todo que, no obstante, jamás no se nos da en realidad en tanto que individuos, como hace la metafísica, o en el predicar una perfección y felicidad que se promete sólo para una vida futura. Esta forma de tranquilizar propia del arte se alcanza gracias al hecho de que representa una tranquilizadora inversión del mundo de tensión y de amenaza en que por lo general se desarrolla nuestra vida:

1. *Cf.* MA, 145: «*Lo perfecto no habría acontecido.* Estamos habituados, en todo lo perfecto, a dejar de lado la cuestión del acontecer y a regocijarnos con lo que tenemos delante, como si hubiera salido de la tierra por un golpe de vara mágica. Probablemente, nos encontramos aquí aún bajo el influjo de un antiquísimo sentimiento mitológico. Para nosotros es *casi* (por ejemplo en un templo griego como el de Paestum) como si una mañana un dios hubiese construido, jugando con esos enormes bloques, su casa; otras veces, como si, por arte de magia, un alma se hubiese transformado súbitamente en una piedra y ahora quisiera hablar a través de la misma. El artista sabe que su obra obtiene pleno efecto sólo cuando suscita la fe en una improvisación, en una milagrosa instantaneidad del nacimiento [...].» Véase también VM, 28.

«*Placer en el absurdo.* ¿Cómo puede el hombre encontrar placer en el absurdo? Efectivamente, en la medida en que el mundo se ríe, tal cosa sucede; incluso se puede decir que casi en todos los sitios en que exista felicidad, se encuentra el placer del absurdo. El cambiar la experiencia en su contrario, lo que tiene un objetivo en lo que está privado del mismo, lo necesario en lo arbitrario, pero siempre de modo que este hecho no haga daño y se presente sólo por petulancia, nos alegra, porque nos libera momentáneamente de la constricción de lo necesario, lo oportuno y lo conforme a experiencia, cosas todas en las que vemos por regla general nuestros inexorables amos; nos mofamos y reímos cuando lo que esperamos (que habitualmente da miedo y causa tensión) se descarga sin dañar. Es la alegría del esclavo en las Saturnales»[2] (MA, 213).

Este aforismo, cuya referencia al arte está garantizada por el contexto en que se encuentra, la cuarta parte de *Humano, demasiado humano* dedicada al arte y a los artistas, parece limitar la reflexión a lo cómico; pero si tomamos en consideración, por ejemplo, el ya recordado aforismo inicial de esta misma cuarta parte, que lleva el significativo título de *Lo perfecto no habría devenido*, podemos generalizar su significado a todo el arte, ya sea que, como en el caso específico de la risa, suspenda momentáneamente las leyes de la realidad que nos hacen vivir en el temor y en la tensión, ya sea que, en general, con la perfección de sus productos represente un mundo de objetos totalmente diversos respecto a los de la experiencia común. En ambos casos, el arte tranquiliza presentando un mundo diverso del de la inseguridad cotidiana, no teorizándolo ni prometiéndolo simplemente, como lo hacen la metafísica y la religión. La referencia del fragmento citado a la noción de absurdo indica bien que la tranquilidad que comunica la experiencia estética puede considerarse como una verdadera inversión del orden acostumbrado de la realidad.

Esta inversión, con todo, es sólo momentánea, como la alegría del esclavo en las Saturnales; funciona —como nos ha parecido ya que ocurría en algunas páginas de *El nacimiento de la tragedia* para un cierto tipo de valor consolador del arte trágico— como alivio pasajero, que ayuda incluso a soportar la esclavitud de los días no festivos. En esta medida, también la inversión efímera del orden acostumbrado entra dentro de una perspectiva que hemos llamado schopenhaueriana, para la que la máscara mala no es un estado histórico superable, sino una condición permanente de la humanidad, en la que podemos sólo esperar consuelos momentáneos. En el carácter efímero de este consuelo

2. Nótese que esta imagen del esclavo en las Saturnales ya se usa, en una función análoga, en el ensayo *Sobre la verdad y la mentira* discutido en la primera sección. Esta persistencia de la imagen puede tomarse legítimamente como signo de la permanencia de un problema.

reside la contradictoriedad del arte en el mundo presente, y la raíz de su ocaso, al igual que ocurre con la metafísica, la religión, la moral. Momentaneidad significa, en efecto, perifericidad y no esencialidad. Al menos, en esta dirección se ha desarrollado la condición del arte en nuestro mundo, que es el de la afirmación de la sociedad industrial y de la violencia que lo acompaña, el mundo en que se ha perdido el tiempo para el *otium* y el gusto por la forma (el salvajismo indiano). En esta condición, el arte no muere sólo como todas las formas espirituales de las que ya no sentimos necesidad, en la desaparición general de toda mediación simbólica entre exigencias productivas y exigencias de la organización y de la disciplina social. El arte muere también por cuanto, en esta condición, decae al mismo nivel que sus productos.

«*El arte en la época del trabajo.* Tenemos la conciencia de una edad *laboriosa*: esto no nos permite dar al arte las horas y las mañanas mejores, ni aunque se tratara del arte más grande y digno. Para nosotros es una cosa de ocio, de recreación: le dedicamos los *restos* de nuestro tiempo, de nuestras fuerzas —éste es el hecho más general, por el que ha cambiado la posición del arte respecto a la vida. Contra esta posición, cuando alega sus grandes pretensiones de tiempo y de energía frente a los destinatarios del arte, la conciencia de los laboriosos y esforzados, se ve obligada a contar con los carentes de conciencia y los indolentes, quienes, no obstante, de conformidad con su naturaleza, no están hechos para el *gran* arte y sienten sus pretensiones como presuntuosidad. Para el arte podría haber llegado el final, por tanto, ya que le falta el aire y la libre respiración: o bien el gran arte busca, en una especie de vulgarización y disfraz, ambientarse en ese otro aire (o al menos resistir en él), que es justamente el elemento natural sólo para el *pequeño* arte, para el arte de la recreación, de la distracción placentera. Esto sucede hoy en todas partes; también los artistas del gran arte prometen recreación y distracción, también ellos se dirigen al cansado, también ellos le ruegan que les conceda las horas nocturnas de su jornada laboral exactamente igual que los artistas de la diversión, quienes se contentan con obtener una victoria contra la grave seriedad de las frentes y las ojeras. Pero ¿cuál es el artificio de sus compañeros mayores? Éstos tienen en sus cajas los más violentos medios de excitación, los cuales harían saltar de espanto hasta a un hombre noción encierra— aceptar o rechazar algo. El pensamiento geconvulsiones lacrimosas; con éstos abruman al hombre cansado y lo llevan a una sobreexcitación fatigada por la vigilia, en un estar fuera de sí de éxtasis y de terror. Por la peligrosidad de sus medios, deberíamos encolerizarnos con el gran arte, en la forma en que vive hoy como ópera, tragedia y música. ¿Tendríamos que encolerizarnos como con una pérfida pecadora? Claro que no, porque preferiría cien veces vivir en el puro elemento del silencio

matinal y dirigirse a las matutinas almas en espera, frescas y llenas de fuerza, de los espectadores y oyentes. Agradezcámosle el hecho de que prefiera vivir así antes que huir: pero confesémonos también que, para una edad que un día introducirá de nuevo en la vida días de fiesta y de alegría libres y plenos, *nuestro* gran arte será inutilizable» (WS, 170).[3]

Estos límites de la perifericidad, momentaneidad, especialización y limitación de la experiencia estética que, en una vida cada vez más vulgar y anestésica tiende a perder todo significado, representan uno de los aspectos relevantes de la supresión de la relativa autonomía de lo simbólico en la sociedad de la *ratio* desplegada: si para mantenerse el arte debe recurrir a los alicientes de las emociones fuertes, esto significa que, como sucede con las varias formas de la metafísica en sentido amplio, el arte tiende a rebajarse a las exigencias sensibles inmediatas; ya sea porque corresponde a exigencias más toscas (o que, al menos, parecen tales, pero siempre en una perspectiva aún metafísica de desprecio por la sensibilidad); ya sea sobre todo porque tiende a convertirse en *función inmediata* de la vida práctica, pura y simple recreación, que podríamos denominar también, en términos más explícitos, reproducción de la fuerza de trabajo. La funcionalización desenmascarada del arte para la reproducción de la fuerza de trabajo, mientras la corrompe en sus contenidos y en el valor de sus productos (la canción sin pretensiones, para el consumo, es un ejemplo elocuente de ello, con la estandarización y la repetición obsesiva de pocos modelos, que adquiere un significado apologético de lo existente),[4] lo encamina a su ocaso como forma simbólica relativamente autónoma.

Ahora bien, si el arte, por un lado, es la esfera simbólica donde la desaparición de esta relativa autonomía parece resultar más evidente, en la misma transparencia terminológica del concepto de re-creación, que se traduce exactamente en el de reproducción de la fuerza de trabajo, también es, como se ha apuntado, la forma espiritual a la que Nietzsche parece asignar una posición peculiar, no del todo condenada a perecer con la metafísica, la moral y la religión platónico-cristiana. En el arte, efectivamente, más que en las otras formas simbólicas, se hace sentir lo que hemos llamado la relativa autonomía de lo simbólico en la sociedad de la *ratio* socrática. Esta autonomía, como también ya hemos observado, llega incluso a imitar la *continuidad* dionisíaca contra la definición de los límites y las reglas sociales y morales. Es este otro sentido del aforismo de *Humano, demasiado humano* sobre el placer del absurdo; el absurdo es la inversión del mundo

3. Deben aproximarse a este texto varias otras páginas nietzscheanas; por ejemplo, VM, 119 y 175; M, 191; FW, 89.

4. Es la tesis de Th. W. ADORNO, en su *Introduzione alla sociologia della musica*, trad. it., Turín, Einaudi, 1971, p. 54.

de la vida común, pero su significado liberador consiste precisamente en representar una ruptura de los límites, de las divisiones y de los conflictos dentro de los que se desenvuelve normalmente la vida común. Por otra parte, la alegría del esclavo en las Saturnales no puede ignorar la alegría dionisíaca del hombre griego que se transformaba en Sátiro y en *coreuta* de Dioniso, recuperando así una condición «natural» que hacía detener las distinciones sociales, las sacras leyes de la familia y del Estado, todo el aparato apolíneo de la sociedad de la *ratio*. El arte cumple aún hoy su función, aunque se encuentre ya degenerada y ensombrecida, justamente en cuanto conserva algo de dionisíaco. Probablemente es tal residuo dionisíaco que ha sobrevivido pese a todas las transformaciones y degeneraciones y la fuerza en virtud de la cual el mismo mundo de los símbolos, que la lógica de la *ratio* desplegada en la sociedad industrial tiende a hacer desaparecer, reduciéndolo a función inmediata de la producción y de la organización, puede entrar en conflicto con estas exigencias inmediatas y rebelarse a esa reducción; éste era, como hemos visto, uno de los sentidos del desarrollo autónomo del impulso hacia el conocimiento, incluso contra las exigencias prácticas de la vida, de esa forma de vida caracterizada por la *ratio* socrática convertida en mundo. Sin embargo, si el impulso hacia el conocimiento, en cuanto impulso hacia el desenmascaramiento, acababa por tener un significado principalmente destructivo que no representaba una verdadera alternativa al proceso general de autonegación de la metafísica (y por tanto de supresión de la autonomía de lo simbólico), el arte parece, en cambio, tener también un alcance positivo y constructivo. Es lo que, bajo la aparente repetición del motivo del significado consolador del arte, dice un importante aforismo de *La gaya ciencia*, sobre todo si se lo lee a la luz de nuestro hilo conductor de la máscara y de los sucesivos desarrollos que este tema tendrá con la doctrina del eterno retorno.

«*Nuestra última gratitud al arte.* Si no hubiésemos prestado nuestro consentimiento a las artes y meditado esta especie de culto de lo no verdadero, el conocimiento de la universal no verdad y mentira que hoy nos proporciona la ciencia —el reconocimiento de la ilusión y del error como condiciones de la existencia cognoscitiva y sensible— sería insoportable. Las consecuencias de la *honestidad* serían la náusea y el suicidio. Ahora bien, nuestra honestidad tiene un contrapeso que nos ayuda a eludir tales consecuencias: el arte entendido como *buena* voluntad de apariencia. No siempre impedimos a nuestro ojo redondear por completo, crear formas poéticas definidas; y entonces ya no es la eterna incompletitud lo que transportamos sobre el flujo del devenir; porque creemos transportar una *diosa*, y nos sentimos orgullosos y como niños al cumplir este servicio. En cuanto fenómeno estético, la existencia nos resulta aún *soportable*, y mediante el

arte se nos conceden el ojo y la mano y sobre todo la buena conciencia para *poder* hacer de nosotros mismos tal fenómeno. Debemos, de cuando en cuando, reposar del peso de nosotros mismos, dirigiendo la mirada hacia abajo, riendo y llorando de nosotros mismos desde una distancia de artistas: ¡debemos descubrir al *héroe* y también al *juglar* que se oculta en nuestra pasión de conocimiento, debemos, algunas veces, alegrarnos de nuestra locura para poder estar contentos de nuestra sabiduría! Y, precisamente porque en última instancia somos graves y serios y más bien pesos que no hombres, no hay nada que nos haga tanto bien como la *gorra del chico*: la necesitamos frente a nosotros mismos —todo arte arrogante, ondulante, danzante, escarneciente, pueril y dichoso nos es necesario para no perder la *libertad sobre las cosas* que nuestro ideal exige de nosotros. Sería para nosotros una *recaída* tropezar, con nuestra susceptible honestidad, con la moral en pleno apogeo y por amor a exigencias más que severas, colocadas en este momento en nosotros mismos, convertirnos también nosotros en monstruos y espantapájaros de virtud. Debemos *poder superar* también la moral: y no sólo permanecer empalados allá arriba con la angustiosa rigidez de quien teme a cada instante resbalar y caer, sino, además, ¡balancearnos y jugar con ella! ¿Cómo podríamos, por eso mismo, prescindir del arte y del juglar? Hasta que sigáis experimentando algo de *vergüenza* de vosotros mismos, no entraréis a nuestro círculo» (FW, 107).

Como se ve, en este aforismo hay mucho más que el simple valor consolador del arte, ese valor por el que acompaña simplemente la existencia en los cuadros de la metafísica y de la moral, en el sistema de la *ratio*.[5] Aquí se anticipa en términos explícitos el tema de la buena voluntad de máscara; y se indica su carácter esencial, que es el de no representar sólo una defensa ante el conocimiento, una cobertura consolante de la verdad insoportable de nuestra condición, sino una superación irónica de la misma tiesa contraposición entre verdadero y falso. En la pasión por el conocimiento se ocultan héroe y juglar, se oculta, sobre todo, un fundamental espíritu superador (el héroe) e irónico (el juglar), elementos todos claramente dionisíacos que hacen entrar en crisis la seriedad y la honestidad del mundo racionalista apolíneo. Y este descubrimiento del fondo heroico-irónico de nuestro impulso hacia el conocimiento va acompañado precisamente del descubrimiento, que la ciencia ya pone a nuestra disposición, del carácter de ficción y de mentira que es inseparable del conocimiento mismo. Como sucede en el libro cuarto de *La gaya ciencia* para la anticipación aún oscura de la idea del eterno retorno, puede decirse

5. En la conclusión de MA, 27, por lo demás, se dice que el arte, más que la reflexión metafísica, puede ayudar a «pasar a una ciencia filosófica verdaderamente liberadora» (de la religión y de las necesidades que la misma ha inducido en el hombre).

que también aquí Nietzsche anuncia de manera aún oscura y desarticulada tesis que hallarán su desarrollo en las obras sucesivas. El nexo entre la extrema honestidad de la ciencia —en virtud de la cual se descubre el carácter de ficción de todo el conocimiento— y el descubrimiento del fondo heroico-irónico del impulso hacia el conocimiento, de la buena voluntad de apariencia, sintetiza, en efecto, la conclusión del itinerario nietzscheano del desenmarcaramiento y anuncia el paso a Zaratustra y a la doctrina del eterno retorno.

Resulta significativo que este paso comience justamente en la consideración del arte, explícitamente reconocido en el título mismo del aforismo, como forma espiritual declinante, en el sentido descrito en *Humano, demasiado humano*. Su ocaso no es, sin embargo, una muerte definitiva: el residuo dionisíaco que siempre lo ha sostenido, más profundamente que cualquier otra forma espiritual (precisamente ha sido el arte, en todos los siglos de triunfo de la metafísica y de la moral racionalista, el refugio extremo de lo dionisíaco, exorcizado y disfrazado, mas no del todo muerto), es el que le permite vivir hasta el final la crisis del mundo de la máscara mala y anticipar el advenimiento de un mundo nuevo, en el que pueda afirmarse la buena voluntad de máscara. En el arte, dicho con otras palabras, se manifiesta del modo más notable la resistencia que, en su relativa autonomía, el mundo de los símbolos opone a su reducción total en el plano de las exigencias prácticas inmediatas, reducción con la que se identifica el fin de la metafísica. Pero la autonomía de lo simbólico, de la máscara como producción de símbolos no funcionalizados a sostén de una determinada configuración de la ficción canonizada como verdad, es la esencia misma de lo dionisíaco, que a través de la superación heroico-irónica de la moral, de la ciencia, de las mismas cosas artísticas, vuelve a hacerse presente y escapa, de algún modo, al destino de ocaso de la metafísica. No es fácil ver cómo el arte lleva a cabo esta superación; en sus primeras obras, Nietzsche había esperado que se tratara de una verdadera renovación de las formas y de los contenidos de las obras artísticas como tales. Pero aquí ya resulta claro que no puede tratarse de un hecho que se refiera «al arte de las obras de arte» (*cf.* VM, 175), ya que el arte tiene, como mucho, la tarea de recordarnos la esencia heroico-irónica del mismo conocimiento, hacernos presente la buena voluntad de apariencia como hecho abarcador de la existencia, y no como elemento constitutivo de un mundo, el mundo de las obras de arte, junto al mundo real. Se trata de problemas que, una vez más, Nietzsche consigue plantear en esta fase desenmascaradora de su pensamiento, pero que la superan ya netamente, representando un punto culminante, aunque también la apertura a nuevas maneras de formular su investigación.

V. Del desenmascaramiento a la genealogía

El significado positivo, al menos parcial, que Nietzsche reconoce al arte, se encuadra en un fenómeno más vasto que, como ya hemos dicho, se puede indicar como la autonomía (relativa) de lo simbólico, hostil a la reducción, a que lo quiere someter la *ratio* llegada a su fase de máximo despliegue. En el período que separa esta fase del inicio de la civilización socrática, las varias formas espirituales han conservado siempre una autonomía relativa que les ha permitido diferenciarse y desarrollarse en figuras múltiples, las que constituyen la sustancia de nuestra tradición moral, filosófica, religiosa y artística. Como muestra de forma destacada el ejemplo del arte reducido a instrumento de recreación, o sea, de reproducción pura y simple de la fuerza de trabajo, en su fase de máximo despliegue la *ratio* tiende a eliminar las mediaciones simbólicas —como tiende a eliminar la aristocracia y, en general, toda forma de «nobleza», reduciendo a todos a funcionarios del sistema productivo, a trabajadores asalariados— achatándolas en un vínculo de *inmediata* referencia a las exigencias de la producción y de la organización social. De este modo, la violencia oculta que siempre ha obrado incluso en el mundo del símbolo tiende a manifestarse y a explicitar sus vínculos con la violencia de las instituciones sociales: el uso de la religión y del arte como *narcóticos*[1] es un signo de esto; así, en el fondo todos los propósitos denominados humanitarios del derecho, de la justicia punitiva, etc., que tienden a identificar las estructuras sociales con la moral, tienen para Nietzsche el mismo significado, y por esta razón su polémica se dirige también contra estos fenómenos; también el triunfo del espíritu sistemático en una filosofía como la de Hegel podría encuadrarse en este fenómeno total.

Pero lo esencial, independientemente de estas extensiones del concepto, es el hecho de que, por un lado, la sociedad tiende a suprimir cualquier resto de autonomía de lo simbólico, mientras que, por el contrario, el mundo simbólico, incluso en las contra-

1. *Cf.* MA, 108, y sobre todo FW 86, donde la reducción del arte a narcótico se vincula explícitamente con las condiciones de la vida en la sociedad industrial («hombres cuya vida no es un hacer, sino un quehacer»). La conclusión del aforismo es, con todo, mucho más general: «¿Quién nos contará toda la historia de los narcóticos? Es casi la historia de la "cultura", de la denominada cultura superior.» Aquí la cultura parece entenderse como el narcótico que históricamente ha acompañado siempre a la sociedad productiva racionalizada, la sociedad de la *ratio* socrática, no toda sociedad, creo, porque la alusión a la «cultura superior» indica que Nietzsche se refiere a la cultura de las clases cultas europeas.

dicciones que pone de manifiesto y de las que va tomando conciencia (la veracidad que niega la verdad), tiende precisamente a dirigirse contra ese orden social y productivo en función del cual, en su origen, había nacido. Esto, como hemos visto, es uno de los sentidos, o tal vez el sentido principal, de la tesis de Nietzsche sobre el contraste entre el impulso al saber y las exigencias de la vida: el impulso al saber es lo simbólico autónomo que ya no se pliega a funcionar sólo como instrumento de otra cosa que no sea él, y aún más, en la tensión desenmascarante, se dirige positivamente contra la vida misma y sus condiciones.

Es la vicisitud de estas contradicciones lo que hemos llamado la autonegación de la metafísica, y que se refleja tanto en el desenmascaramiento realizado por Nietzsche de las varias formas de la metafísica (religión, moral, arte, filosofía), como, también, en el desenmascaramiento final del mismo método desenmascarante. La metafísica, de tal modo, es llevada a su negación, *ora como conjunto de contenidos, ora como método de pensamiento*; ya que el impulso a la verdad nace de la búsqueda metafísica de la certeza y de la fundación, y se desarrolla como búsqueda de fundación; persiguiendo la búsqueda de fundación llegamos a descubrir, sin embargo, la falsedad y autocontradicción de la metafísica como sistema, ante todo, y por último también la autocontradicción del método metafísico de la fundación. A este evento alude el concepto de voluntad *buena* de apariencia, que representa de algún modo el resultado del itinerario desenmascarante nietzscheano. El descubrimiento de la buena voluntad de apariencia puede también denominarse el descubrimiento del método *genealógico* como método de pensamiento alternativo a la metafísica y a su tendencia a la fundación.[2]

Las líneas fundamentales del nacimiento de este nuevo método pueden hallarse en una serie de aforismos del primer libro de *Humano, demasiado humano*, del que resalta con claridad la co-

2. La noción de genealogía ocupa una parte importante en el estudio de G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, cit., y en trabajos que, al menos en este aspecto, dependen de él, como el de J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans l'oeuvre de Nietzsche*, ib., Seuil, 1966. Tanto en Deleuze como, de un modo aún más marcado, en Granier, la noción de genealogía tiene aún —a nuestro parecer— un significado «metafísico» residual que debe ponerse en claro y rechazarse; ni uno ni otro toman suficientemente en cuenta textos como el aforismo 44 de *Aurora* (lo tratamos más adelante, p. 144), y por tanto aún corren el riesgo de concebir la genealogía sobre el modelo (que, sin embargo, rechazan explícitamente) de la fundación. Genealogía significa, para Deleuze (p. 23), «valor del origen y origen de los valores» [...]; el elemento diferencial de los valores del que desciende su valor mismo. Genealogía significa, pues, origen o nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen [...]. Nobleza y bajeza, nobleza y lo innoble, nobleza y decadencia en el origen». Pero esto significa, una vez más, *fundar* la historia de la cultura, en vez de en un ser único, en una «valoración originaria» que, por ser un originario instituirse de diferencias, no parece menos «presente» que el ser de la metafísica. Ciertamente, como destaca Deleuze, esto significa sacar al ser como ideal, o incluso al hecho positivista, toda «inmediatez», y por tanto toda pretensión de valer como fundamento último. A tal perspectiva se sustituye la de

nexión de tal método de pensamiento con una diversa posición ante el problema de la relación verdad-apariencia.

«Los filósofos suelen ponerse ante la vida y la experiencia —ante lo que llaman el mundo fenoménico— como ante un cuadro, que se ha desarrollado de una vez para siempre; y que muestra de modo invariable y fijo el mismo proceso: este proceso, piensan, debe interpretarse correctamente, para extraer una conclusión sobre el ser que ha producido el cuadro: es decir, sobre la cosa en sí, que suele considerarse siempre como la razón suficiente del mundo fenoménico. Por el contrario, lógicos más rigurosos, después de haber definido agudamente el concepto de lo metafísico como lo de que no es condicionado y que, por tanto, tampoco condiciona, han negado toda conexión entre lo incondicionado (el mundo metafísico) y el mundo que conocemos: de modo que en el fenómeno precisamente *no* se manifiesta en absoluto la cosa en sí y es preciso rechazar toda conclusión de aquél a ésta. Ambas partes no han tomado en consideración, en cualquier caso, la posibilidad de que ese cuadro —lo que para nosotros hoy se llama vida y experiencia— haya *acontecido* poco a poco, e incluso que se encuentre aún ahora en pleno *acontecer*, y que no deba por eso considerarse como magnitud fija, sobre cuya base pueda formularse o incluso negar un juicio sobre el autor (la razón suficiente). Por el hecho de que, desde hace milenios, hemos observado el mundo con pretensiones morales, estéticas y religiosas, y regodeado en los excesos del pensamiento no lógico, este mundo ha *llegado a ser* así, poco a poco, maravillosamente abigarrado, terrible, profundo en su significado, lleno de alma y ha adquirido color; pero los coloristas hemos sido nosotros: el intelecto humano ha hecho aparecer el fenómeno y ha transferido a las cosas sus erróneas concepciones fundamentales. Tarde, muy tarde reflexiona el hombre: y entonces el mundo de la experiencia y de la cosa en sí le parecen tan extraordinariamente diversos y sepa-

---

una duplicidad originaria del ser (que, en Granier, se desarrolla en una interesante conexión con la temática hermenéutica), manifiesta por ejemplo en la importancia de conceptos como los de «activo» y «reactivo», considerados esenciales por Deleuze para la comprensión de Nietzsche. Pero hasta que también se indique la duplicidad, más o menos explícitamente, como una «estructura» (que la filosofía reconoce, teoriza, destaca; en resumen, contempla), la metafísica no está verdaderamente derrotada. De aquí depende también el hecho de que, en las obras de Deleuze y Granier, el método genealógico tiende a ser aislado como el método de Nietzsche, más que ser visto como un momento del desarrollo de su filosofía hacia la construcción del ultrahombre. La observación sobre el carácter, pese a todo aún «metafísico» y contemplativo, del método genealógico interpretado de este modo se puede extender a una noción que se refiere explícitamente a la genealogía nietzscheana, entendida según líneas análogas a éstas, es decir, a la noción de «arqueología» teorizada por M. FOUCAULT en *Las palabras y las cosas* (existe trad. cast.) y en *La arqueología del saber*. Debe observarse, por último, que precisamente sobre esta interpretación metafísica de la genealogía nietzscheana parece fundarse también al paralelo que Granier (pp. 153-156; y *cf.* también *pp.* 164-170) instituye entre método genealógico y crítica marxiana de la ideología.

rados, que se niega a llegar a una conclusión de aquél a ésta; o bien, de manera horriblemente misteriosa, invita a *renunciar* a nuestro intelecto, a nuestra voluntad personal: para llegar a lo esencial *a través de devenir esenciales*. Otros, por su parte, han reunido todos los rasgos característicos de nuestro mundo fenoménico —es decir, de la representación del mundo fabricada con errores intelectuales y transmitida como herencia— y, *en vez de acusar como culpable al intelecto*, han acusado a la esencia de las cosas como causa de este carácter objetivo y tan inquietante del mundo, y han predicado la liberación del ser. De todas estas concepciones se desembarazará de forma decisiva el continuo y laborioso proceso de la ciencia, que terminará celebrando un día su triunfo más alto en una *historia de la génesis del pensamiento*, cuyo resultado podría tal vez compendiarse en la siguiente proposición: lo que ahora llamamos el mundo es el resultado de una cantidad de errores y de fantasías aparecidos poco a poco en la evolución total de los seres orgánicos, y que han crecido entrelazándose los unos con los otros y ahora recibidos como herencia de un tesoro acumulado en todo el pasado —como tesoro: porque el valor de nuestra humanidad reposa sobre él. De este mundo de la representación, la severa ciencia puede en realidad liberarnos sólo en pequeña medida —y por otra parte no es deseable en absoluto que así suceda—, en cuanto no puede quebrar esencialmente el poder de antiquísimos hábitos de la sensación; pero puede, gradual y progresivamente, aclarar la historia del nacimiento de ese mundo como representación: y elevarnos, al menos durante algunos momentos, por encima de todo el proceso. Tal vez reconoceremos entonces que la cosa en sí es digna de una carcajada homérica: que *pareció* tanto, o mejor, todo, y en realidad es vacía, es decir, vacía de significado» (MA, 16).

Este largo texto, que se encuentra significativamente casi al principio de *Humano, demasiado humano*, perfila tanto el sentido del descubrimiento del método genealógico como los problemas que el mismo entraña. Ante todo, la pasión de la metafísica por el mundo verdadero más allá del mundo aparente es la pasión por la fundación: este mundo verdadero es visto como la *razón suficiente* del mundo sensible; e incluso cuando se niega toda relación de causalidad entre los dos mundos, la cosa en sí cumple aún su función de fundación como lugar donde se alcanza lo esencial, es decir otro mundo, distinto del presente. Contra toda creencia metafísica en la cosa en sí se alza la conciencia del carácter devenido y en devenir de las cosas. Nietzsche muestra bien de qué manera la admisión de la procesualidad abierta del ser implica, si se piensa a fondo, la negación de toda distinción entre apariencia y cosa en sí, ya que el remontarse a la cosa en sí requeriría haber hecho una especie de inducción completa de todas las apariencias. En el impulso metafísico hacia la fundación se oculta

un presupuesto «estetista», la tendencia a considerar el mundo como obra acabada y finita (de aquí la dificultad que encuentran todas las metafísicas para teorizar la libertad, por otra parte). «Si no hubierais transformado la naturaleza en una comedia, no creeríais en Dios —toda la maquinaria teatral, los bastidores, las sorpresas...» (IV, 3, p. 276). Dios es pensado como «autor» sólo en la medida en que la naturaleza es pensada como «comedia»; también él forma parte del mundo de la máscara, existe en función de ella, aunque la prive, como cosa en sí, de toda inocencia, movilidad, alegría.

El descubrimiento del carácter devenido y deviniente del mundo va de la mano del descubrimiento de la riqueza y variedad de las apariencias nacidas del entrelazamiento de errores y fantasías cultivadas y heredadas durante milenios. Aquí Nietzsche da el paso decisivo en dirección a la esencia del método genealógico, y también el más difícil. ¿Por qué, si el mundo ha devenido, debe ser el fruto de esta acumulación de errores, fantasías, interpretaciones? El nexo lo da justamente la conciencia, que en un determinado momento el mismo pensamiento científico adquiere, de la heterogeneidad entre este mundo de las apariencias y el de la cosa en sí, hasta el punto de negar todo vínculo causal entre uno y otro. El mundo en que vivimos, de hecho no es el de la pretendida cosa en sí, e incluso es radicalmente diverso. Lo que llamamos mundo aparente, pues, no puede ser producto de la cosa en sí, respecto a la cual es tan heterogéneo; en cambio, es producto de los «errores» del intelecto. Si esta constatación no basta aún para hacer vano el concepto de la cosa en sí, el argumento decisivo es el del devenir del mundo: este devenir es un sistema de interrelaciones que excluye toda contraposición rígida entre objeto y sujeto, ya que para establecer esta contraposición sería preciso que se fijaran al menos los límites —obviamente estables— entre dos mundos o aspectos del ser. Pero, en cambio, estos mismos límites participan del devenir general de las cosas. La historia de la génesis del pensamiento, no como historia de su *origen* sino de su *devenir*, es, pues, la verdadera liquidación de la noción de la cosa en sí e implica el nacimiento de un pensamiento nuevo, no orientado ya por el impulso metafísico de la fundación en ninguna de sus formas. Este pensamiento comienza tomando conciencia, además de la insubsistencia de la cosa en sí y de los errores que se encuentran la base de nuestro mundo, también del hecho de que tales errores son un tesoro de la humanidad, constituyen el mundo del significado (contra el «vacío de significado» que se revela, en cambio, como propio de la cosa en sí), que es la sustancia misma de nuestra humanidad. Es evidente que la tarea del pensamiento, una vez que se ha apoderado de esta conciencia, no puede ser el de desembarazarnos de los errores; esto no sería posible, dado que no podemos «quebrar el poder de antiquísimos hábitos de la sensación»; y ni siquiera deseable, porque el mundo entrete-

jido de estos errores constituye toda nuestra riqueza, no sólo por cuanto asegura nuestras posibilidades de existencia, sino porque es la sustancia de nuestra vida espiritual, de nuestra conciencia. El pensamiento puede, como mucho, «elevarnos... durante algunos instantes por encima de todo el proceso». Sin embargo, esto no consiste en hacernos tomar conciencia de la utilidad de los errores y, eventualmente, en purificar el mundo conceptual sobre la base de la efectiva y reconocida necesidad y funcionalidad actual, para la vida, de ciertos errores, como parecen creer los intérpretes que, aunque reconociendo a Nietzsche el mérito de haber llevado a cabo una crítica radical del conocimiento y de su interpretación metafísica, lo reducen luego a un simple teorizador de la función utilitarista, técnica, mágica e ideológico-social de la denominada verdad, cerrándose el camino a la comprensión no sólo del verdadero sentido de esta doctrina suya, sino también y sobre todo de los desarrollos sucesivos que lo conducen, a través del desenmascaramiento, a la recuperación de lo dionisíaco y a la noción de *Uebermensch*.[3] El antidarwinismo de Nietzsche (que, por otra parte, Habermas destaca) significa que también la reducción de los errores a su función vital, y la revisión de los mismos a la medida de ésta, sería una extrema representación de la cosa en sí en la forma de un conjunto de exigencias de vida (supuestas siempre las mismas: el instinto de conservación, por ejemplo; pero también la importancia que algunos filósofos le han asignado como principio de explicación es absolutamente histórica: *cf.* Fw, 349), en base a las cuales se podría distinguir entre verdadero y falso como entre funcional e inútil. El elevarse del pensamiento por encima del proceso del devenir del mundo-error es mucho más que esto y se caracteriza más bien como la buena voluntad de apariencia de que se ha hablado. El hecho es que la necesidad del error, cuyo descubrimiento se encuentra en la base del pensamiento genealógico, es mucho más que el descubrimiento de su funcionalidad para las exigencias de la vida. Un modo tal de desenmascarar lo simbólico sería incluso plena y pacíficamente conforme a las exigencias productivas-organizativas de la *ratio*, y precisamente a éstas, en cambio, se opone el impulso autónomo del conocimiento que mueve todo el proceso del desenmascaramiento. La idea de que la funcionalidad de una proposición sea, de algún modo, la medida de su verdad es, más bien, uno de los paralogismos de los que precisamente la búsqueda genealógica debe liberarnos. Los hombres tienden a pensar que si una cosa existe, tiene su legitimidad; si una proposición nos hace felices, es verdadera; y, al contrario, que lo que no «funciona» de este o aquel modo no es legítimo o verdadero. Pero «el espíritu libre, al que con demasiada frecuen-

3. Ésta es, como hemos destacado ya (véase la nota 3 del cap. 2, sección I) la limitación de la interpretación de Nietzsche llevada a cabo por J. HABERMAS.

cia le ocurre encontrarse con semejante manera defectuosa de deducir, debiendo sufrir por sus consecuencias, sucumbe a menudo a la tentación de extraer las conclusiones opuestas» (MA, 30), que, sin embargo, son igualmente erróneas, precisamente porque siguen tomando como canon de medida, aun cuando negativamente, la funcionalidad social. El desarrollo de la doctrina nietzscheana del «espíritu libre», por otra parte, que es un aspecto importante de su itinerario de desenmascaramiento de la metafísica y del método metafísico, muestra que él, sin embargo, se inclina más bien a considerar justas las «conclusiones opuestas» aquí definidas como erróneas, es decir, el hecho de que la verdad de una opinión se mida justamente por su capacidad de turbar y crear malestar. El espíritu libre, en efecto, también es tal en cuanto representa el exacto opuesto del espíritu dependiente, que se inserta pacíficamente en el sistema de ideas vigentes para desarrollarlo y sostenerlo, que es tratado «por sus educadores como si fuera, sí, algo nuevo, pero debiera convertirse en una *repetición*» (MA, 228); y en efecto funciona como pura repetición, lo que le da buena conciencia y la denominada fuerza de carácter.[4] Entre los criterios que guían a los espíritus dependientes se encuentra precisamente también la idea de que «todas las cosas que no nos resultan molestas son justas... todas las cosas que nos aportan una ventaja son justas», y a esto se añade la fe en lo justo de lo que tiene duración y de lo que exige sacrificio (donde se expresa el significado esencialmente conservador y represivo del espíritu dependiente) (MA, 229). El peligro de las comunidades que se fundan en la preeminencia de los espíritus dependientes, fuertes y llenos de carácter,

«es el atontamiento gradualmente acrecentado por la herencia, atontamiento que toda estabilidad lleva consigo como su sombra. Son los individuos más libres, mucho más inseguros y moralmente más débiles, aquellos de quienes depende, en tales comunidades, el *progreso intelectual*: son los hombres que intentan cosas nuevas y, en general, la variedad» (MA, 224).

No se piense, con todo, que de esa manera el criterio de la utilidad y funcionalidad presente se sustituye, simplemente, por progreso intelectual, subrayado por Nietzsche en el último aforismo citado. Como se ve, por otra parte, en la aclaración que añade de inmediato, ese progreso no es a su vez medible sobre la base de criterios funcionales; los espíritus libres son simplemente los que

4. *Cf.* MA, 228: «El depender en las opiniones, convertido en instinto por el hábito, conduce a lo que se llama la fuerza de carácter [...]. Se denomina buen carácter en un niño la manifestación de su ser, dependiente de lo que ya ha existido; poniéndose de parte de los espíritus dependientes, el niño muestra por primera vez el sentido común que se despierta en él; sobre la base de este sentido común, se hace útil, más tarde, a su Estado o a su clase.»

intentan cosas nuevas, poco importa si útiles o no, y en eso consiste el progreso. Por lo demás, entre los caracteres que los distinguen de los espíritus dependientes, también está el hecho de que a estos últimos les «falta el conocimiento de nuestras muchas posibilidades y direcciones de obrar» (MA, 228). Esto remite la noción de progreso intelectual al contenido fundamental del método genealógico, la apertura a las muchas posibilidades del devenir humano, vistas en su carácter móvil de posibilidades, de equivocaciones, de errores y máscaras.

Si no se reduce, pues, a ninguna forma de utilitarismo o de fe en el «progreso», el descubrimiento de la necesidad del error debe entenderse muy radicalmente como descubrimiento, por un lado, de su inevitabilidad básica, y por el otro, de la riqueza de los desarrollos a que da lugar. Son estos los dos significados de tal doctrina que se encuentran elaborados en la misma primera parte de *Humano, demasiado humano*, en los aforismos 19-34, con los que se concluye la reflexión dedicada a las «primeras y últimas cosas» y se introducen los análisis específicos sucesivos, sobre los cuales ya nos hemos detenido. La ciencia de la naturaleza, de la que depende gran parte de nuestra existencia en el mundo, se funda en la matemática, que tiene como base el principio de la numerabilidad, comparabilidad, etc., de cosas diversas entre sí pero que se suponen homogéneas y, de hecho, convertidas en tales por su relación con nosotros y con una cierta constancia de nuestros modos de representación (verdad del kantismo) (MA, 19). Junto a estos errores sobre los que se funda, y no puede no fundarse, la ciencia, están los necesarios errores vinculados a las valoraciones sin las cuales no podemos vivir; estas valoraciones se apoyan en la generalización de juicios ya impuros, y la impureza de todos los juicios, particulares o generales, nace del hecho de que no pueden surgir nunca de un conocimiento completo del objeto (que está siempre en devenir; recuérdese el aforismo 16, ya citado); y además usan un patrón —nuestros estados de ánimo— también él continuamente variable (MA, 32).

A esta necesidad del error, ligada a las condiciones de la vida del organismo en el mundo, se agrega, no obstante, una segunda, que para Nietzsche termina por adquirir un relieve aún mayor, y es la que determina el desarrollo sucesivo de esta teoría del error necesario. A la misma alude ya el aforismo 16 del que hemos partido: el error es necesario en el sentido de que no podemos renunciar a él sin renunciar a la riqueza misma de nuestra humanidad.

«Entre las cosas que pueden llevar a un pensador a la desesperación se encuentra el reconocer que el hombre necesita la ilogicidad, y que de la ilogicidad nacen muchas cosas buenas. Está implantada tan firmemente en las pasiones, en la lengua, en el arte, en la religión y en general en todo lo que confiere valor a

la vida, que no se la puede extirpar sin dañar de modo irreparable esas bellas cosas» (MA, 31). «El *error* ha hecho al hombre tan profundo, delicado e inventivo, que ha sido capaz de producir una flor como las religiones y las artes. El puro conocer no habría estado en condiciones de hacerlo. Quien nos desvelase la esencia del mundo causaría en todos nosotros la desilusión más desagradable. No el mundo como cosa en sí, sino el mundo como representación (como error) es tan rico de significado, tan profundo y maravilloso, y lleva en su seno tanta felicidad e infelicidad»[5] (MA, 29).

Antes esta confesada necesidad del error, el conocimiento no puede limitarse al desenmascaramiento, a la «fundación» de tipo metafísico del error en sus orígenes, que equivaldría a su supresión.

«Un grado de cultura, ciertamente muy elevado, se alcanza cuando el hombre se libera de las ideas y de los temores supersticiosos y religiosos... Si se encuentra en este grado de liberación, le queda aún por superar, con la máxima tensión de su reflexión, la metafísica. No obstante, *después* es necesario *un movimiento hacia atrás*: debe comprender la justificación histórica, como también la psicológica, de tales representaciones, debe reconocer cómo ha venido de allí el mayor progreso de la humanidad y cómo, sin ese movimiento hacia atrás, nos veríamos privados de los mejores resultados obtenidos hasta ahora por la humanidad» (MA, 20).

La justificación histórica de que habla aquí Nietzsche no es ciertamente la de referir el valor y el significado de los errores y de sus multiformes y ricas consecuencias a su origen y función primitiva. Esto, por otra parte, queda aclarado en las líneas que siguen de inmediato, donde tal justificación se entiende como el comprender que el progreso de la humanidad, la riqueza simbólica, ha venido de esos errores. La explicación histórica, entendida como actividad reductiva, tiene contra sí la evidencia; es verdad que todos nacemos del seno materno, pero la prole adulta «colocada junto a la madre hace parecer esta hipótesis como un despropósito de grandes proporciones» (M 340). A la misma objeción hace frente quien cree que el pensamiento genealógico es una forma de *refutación* de los errores.

«Así, puesto que la ley moral y el derecho son obra del hombre, creéis poder eximiros de ellos: "sólo obra de hombres", decís; ¿no sabéis que, si despreciáis de esta forma la obra de los

5. La experiencia religiosa parece incluso valer como preparación para el descubrimiento del método genealógico, en cuanto capacidad de gozar del mundo como (propia) creación: *cf.* FW, 300.

hombres, os condenáis al desprecio, vosotros mismos y todas las obras humanas que tengáis la intención de realizar? Deberíais ser sabios y honrar la obra del hombre aún más que si fuese "obra de Dios"... porque ¡qué os importa Dios! Pero la obra de vuestros padres y antepasados...» (IV, 3, p. 334).

La historia del origen de los sentimientos morales, y en general de todos los errores que el pensamiento genealógico desenmascara, es fundamentalmente distinta de una crítica y de una refutación (*cf.* FW, 345). La cuestión de la aceptación o no de ellos se plantea sólo después que se ha reconstruido su génesis, no porque así se establezca su funcionalidad, sino porque sólo así se adquiere la nueva posición del pensamiento que nos permite volver a tener, nosotros, un patrón para nuestros juicios. La no identificación de la genealogía con la valoración y la crítica es sólo a primera vista un hecho metódico. Tras esta distinción metódica se oculta el hecho más general de que sólo el pensamiento genealógico nos permite —a nosotros, que vivimos en la época de la conclusión de la metafísica, con todos los significados estratificados que esta noción encierra— aceptar o rechazar algo. El pensamiento genealógico es el evento decisivo para pasar a una nueva forma de vida.

El problema de la definición de esta diversa forma de vida se le presenta a Nietzsche ante todo como problema de la supervivencia del hombre que haya descubierto la inescindible conexión entre vida y error. Hemos recordado ya el aforismo de *La gaya ciencia*, donde Nietzsche se preguntaba si la verdad se deja verdaderamente incorporar a la vida y no representa, en cambio, una irreductible negación (FW, 110). En el aforismo que cierra la primera parte de *Humano, demasiado humano* plantea el problema en términos de posibilidad de «permanecer conscientemente en la no verdad».

«Toda la vida humana se encuentra profundamente sumergida en la no verdad; el individuo no la puede sacar de este pozo sin detestar, por las más profundas razones, su pasado; sin encontrar insulsos sus motivos presentes, como el del honor, y sin contraponer burla y desprecio a las pasiones que apremian en dirección al futuro y a una felicidad en el mismo. ¿Es verdad que quedaría aún un único modo de pensar que entrañaría como resultado personal la desesperación y como resultado teorético una filosofía de la destrucción? Yo creo que la decisión acerca del efecto del conocimiento la da el *temperamento* de un hombre: podría imaginar, lo mismo que ese efecto descrito y posible en naturalezas individuales, otro efecto, gracias al cual nacería una vida mucho más simple, mucho más pura de pasiones que la actual, tal que en un principio los antiguos motivos del deseo tumultuoso mantendrían aún su fuerza, por antiguo hábito hereditario, pero se debilitarían poco a poco bajo el influjo del conocimiento purifica-

dor. Por último, se viviría entre los hombres y con uno mismo como en la *naturaleza*, sin alabanza, reproches ni acaloramiento, nutriéndose, como de un espectáculo, de muchas cosas que hasta ahora era preciso temer... Ciertamente, para esto se necesitaría un buen temperamento... que no tuviese en sus manifestaciones nada de tono gruñón o de encarnizamiento: las fastidiosas características bien conocidas de los perros y de los hombres envejecidos que han permanecido largo tiempo atados a una cadena. Por el contrario, un hombre, despojado en tal medida de las ataduras habituales de la vida, que no viva más que para conocer cada vez mejor, debe poder renunciar sin envidia y fastidio a mucho, incluso a casi todo, de lo que tiene valor para los otros hombres; le debe *bastar*, como estado más deseable, el libre, impertérrito extenderse por encima de los hombres, las costumbres, las leyes y las originarias valoraciones de las cosas» (MA, 34).

El carácter intrínseco de la vida determinada por el pensamiento genealógico plantea también un problema particular que concierne a su modo de establecerse. Es el problema que Nietzsche resuelve aquí con la noción de «temperamento», y que por otra parte seguirá presentándosele también más adelante, cuando se trate del modo de producir el *Uebermensch*. El recurso al temperamento es el recurso a un modo de madurar natural del espíritu libre, del hombre capaz de vivir en el mundo de la máscara buena, ya que ésta parece la única garantía de que el hombre no sea un producto «reactivo»,[6] un perro gruñón envejecido en el hábito de la cadena, que incluso cuando se libera lleva aún en sí «la enfermedad de la cadena» (WS, 350). Un modo de existir que, por su inocencia y no conflictividad, Nietzsche no sabe llamar de otra forma que natural, no puede nacer de una lucha, porque de otro modo llevaría siempre sobre sí los recuerdos y señales de la misma. Si debe existir una lucha, debe ser una lucha contra la lucha misma.[7] Incluso cuando habla del conocimiento como lucha, Nietzsche la subordina siempre a una actitud final irónica, la pone en relación con la danza, hace de ella una condición para «vivir alegremente y reír alegremente» (FW, 324).

Sin embargo, es verdad que el echar mano al recurso del temperamento, como sucede a menudo, en los escritos de este período sobre todo —pero también en los sucesivos (piénsese en las alusiones de Nietzsche a la importancia de la dieta en la determinación de la calidad de un pensamiento y en general en la importancia de la fisiología para la vida espiritual)—, es una escapatoria

6. Sobre la centralidad de esta categoría, véase el ya citado *Nietzsche et la philosophie* de G. DELEUZE.

7. *Cf.* un fragmento póstumo del verano de 1879, en IV, 3, pp. 351-352: «*Lucha contra el dolor*. Los medios para combatirlo se convierten, ellos mismos, en sufrimientos (la exageración radica en luchar, en llevar al extremo). La naturaleza como dolor, la civilización como dolor, la ciencia como dolor. Por tanto: *¡lucha contra la lucha!*»

de tipo «alegórico», que queda en alegoría porque alude a un contenido que no se consigue formular en términos precisos, cuya dirección y exigencia más bien indica, sencillamente.

La problematicidad de la forma de vida determinada por el pensamiento genealógico, por otra parte, no consiste sólo en la cuestión de cómo producir el espíritu libre, sino en la propia definición de los caracteres de la misma. Resulta claro, por un lado, que uno de sus aspectos constitutivos es la disminución de la violencia de las pasiones, consecuencia directa de la pérdida de la fe incondicionada en los errores de que se nutrían; pero, indirecta y más fundamentalmente, nace también de la disminución del temor que domina la existencia del hombre metafísico. También el temor, por otra parte, es una pasión, e incluso la pasión dominante de la que dependen todas las otras, en el mundo de la moral platónico-cristiana, como lo ha demostrado, al menos implícitamente, el análisis de la moral y de sus formas, de la idea de responsabilidad al sentimiento de culpa y a la exigencia de la redención. La disminución de las pasiones es también, ante todo, la disminución del temor, sea por cuanto es él mismo una pasión, sea por cuanto, en la forma de la moral actual, es el clima determinante en que maduran y se califican *todas* las pasiones. Pero, justamente, el final de las pasiones en el hombre del pensamiento genealógico no debe entenderse como muerte absoluta de la vida emotiva, sino sólo de aquel mundo de pasiones *violentas* vinculadas con la estructura angustiosa de la moral platónico-cristiana.

Pero si de esa forma no se quita al espíritu libre toda la esfera de la vida afectiva, el problema de su modo de existencia sigue en pie, y Nietzsche sólo lo resolverá con la doctrina del eterno retorno y del *Uebermensch* enunciada en *Zaratustra*. Todas las caracterizaciones de este tipo de vida que formula en las obras precedentes deben verse, pues, sólo como una preparación y una clarificación de exigencias, cuya resolución vendrá a continuación. Es difícil, en efecto, comprender la forma en que el hombre del pensamiento genealógico puede aún quedar ligado, de algún modo, a los errores y a las valoraciones de que ha vivido, y vive aún, la humanidad, una vez que ha reconocido su falsedad. Parece que todo lo que hemos visto afirmado en la primera parte de *Humano, demasiado humano*, a propósito de no desprendernos del tesoro que la humanidad del pasado nos ha transmitido precisamente en sus errores, encuentre un límite decisivo en las renuncias de que habla el último aforismo citado, que deberían llevar al hombre del conocimiento a alejarse de todo lo que tiene valor para los demás hombres. A él debería bastarle la sola pasión del conocimiento, el pensamiento genealógico mismo como suprema forma de libertad.[8]

8. Esta posibilidad del pensamiento parece realizarse en el historicismo de

Lo que Nietzsche se esfuerza por definir, a través de todas estas vías aparentemente contradictorias, es lo que se nos ha presentado como la liberación de lo simbólico, que constituye el sentido último del ocaso de la metafísica y la forma misma del nuevo mundo nacido con el pensamiento genealógico. Esta liberación se presenta por ahora sobre todo con caracteres negativos, cuyo emblema recapitulador es la ironía, la risa, la danza, la ligereza de la comedia. En el llegar al final de la metafísica como autonomización de facultades y productos simbólicos que se rebelan contra la monotonía impuesta por la *ratio*, incluso, precisamente tiene un lugar preeminente el libre desarrollo del instinto del comediante, y en los estratos sociales «inferiores» que, por su pobreza y condición de exclusión, se han visto siempre forzados a desplegar y afinar una gran capacidad de adaptación. Para sobrevivir, han debido aprender a «colgar su abrigo a todos los vientos», hasta que «toda esta habilidad, potenciada de generación en generación, llega a ser despótica, irracional, irrefrenable, y, en tanto que instinto, comienza a gobernar a los otros instintos y genera al comediante, al "artista"», en el que se realiza lo que constituye la esencia del comediante, pero también del artista en general y, en tanto que buena voluntad de máscara, del mismo hombre nuevo del pensamiento genealógico, o sea, «la falsedad con buena conciencia, el placer de la falsificación en su irrumpir como poder que arrincona el denominado "carácter", inundándolo, a veces sofocándolo; el íntimo deseo de asumir un papel, una máscara, una *apariencia*; un exceso de facultades de adaptación de todo tipo que ya no saben contentarse con servir a la próxima y más estrecha utilidad...» (FW, 361).[9] El exceso de facultades de adaptación que se niegan a servir a la utilidad inmediata ejemplifica de modo sumamente claro el fenómeno que está en la base de la contradicción y del final de la metafísica, la liberación de lo simbólico de toda

---

Dilthey, en el que, como ha observado H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. cit., pp. 274 y ss., el rechazo del espíritu absoluto hegeliano se transforma en una absolutización de la conciencia histórica como suprema forma de libertad. El desarrollo de la investigación de Nietzsche, del espíritu libre al ultrahombre, demuestra que no considera que tal libertad pueda conquistarse sólo con la educación de la conciencia histórica.

9. Como ya se ha apuntado, para Nietzsche un gran comediante es Richard Wagner. En esto reside probablemente una de las razones de la admiración que Nietzsche experimentó por él en sus años de juventud. Pero Wagner no es un verdadero comediante; es un histrión; es decir, si vale lo que hemos dicho acerca de los problemas que impulsan la evolución del pensamiento de Nietzsche en su madurez, Wagner es un comediante encerrado en la esfera del arte; Bayreuth puede muy bien verse como un ejemplo de aquello en que se convierte el arte en la época del trabajo. Sobre Wagner como comediante, además de las obras editadas, véanse también los fragmentos póstumos de los años 1878-1879, en IV, 3. Y *cf.*, más arriba, la nota 1 del cap. 1, secc. II. La intolerancia ante Wagner comediante, comparada con la admiración que manifiesta, en cambio, por el arte del actor, un texto como el de FW, 361, remite también a la centralidad de la distinción entre máscara mala y máscara buena.

sumisión a la funcionalidad vital inmediata. El hecho de que quienes desarrollan esta capacidad sean precisamente los pobres y los excluidos, aunque no debe sobrevalorarse como una inesperada apertura revolucionaria del pensamiento de Nietzsche, tampoco debe pasarse por alto, sobre todo si se piensa que toda la teoría del espíritu libre modula, aunque en otro tono, el mismo concepto, es decir, que en la base de toda libertad y de toda capacidad de pensamiento genealógico se encuentra una forma de exclusión, de excepcionalidad, pero también de efectiva inseguridad vital, hasta el punto de que hay que temer que, en un mundo donde la inseguridad se elimine del todo, el espíritu libre no halle ya las condiciones indispensables para su desarrollo (*cf.* MA, 234-236).

La libertad de lo simbólico está, pues, ejemplificada ante todo en la condición del artista, en su esencia profunda de comediante. En esta actitud se encuentran unidas una total disponibilidad para la apariencia y una extrema atención alegre a lo «real», entendido como el mundo que se ha ido formando mediante el entrelazamiento de los errores y de las extravagancias de la humanidad del pasado. La atención a lo real no contrasta con la buena voluntad de apariencia, en la medida en que la apariencia ya no se ve o se siente como opuesta a una «verdad» que ejerce en forma terrorista, de medida, canon, tranquilidad y amenaza simultáneamente. Esta forma de «realismo» era el ideal de los griegos, que admiraban en Odiseo sobre todo

«la capacidad de mentir y la de la represalia astuta y terrible; su estar a la altura de las circunstancias; el aparecer —cuando era preciso— más noble que los más nobles; el poder ser *lo que se quiere*... todo esto es el *ideal* griego. Lo más notable reside en el hecho de que aquí el contraste entre parecer y ser no se advierte en absoluto y no es, pues, ni siquiera objeto de una valoración ética. ¿Hubo alguna vez actores tan perfectos?» (M, 306).

Suprimida la oposición metafísica entre verdadero y falso, se recupera también una auténtica disponibilidad para lo real como tal, en su concreta y multiforme presencia. El pensamiento metafísico es siempre pensamiento reduccionista, que al remontarse a los fundamentos y principios se deja escapar la existencia concreta (como, por lo demás, se teoriza a sí mismo, por ejemplo en la doctrina escolástica de la inefabilidad del individuo, que en alguna medida recorre toda la metafísica occidental). Liberado de este instinto de la fundación, el pensamiento genealógico se abre, en cambio, a la plenitud de la presencia de lo que aparece. Llega a esta disponibilidad para lo real precisamente a través del itinerario, que Nietzsche vuelve a recorrer, de la fundación y de la búsqueda metafísica de los principios. En la base del pensamiento genealógico se encuentra el descubrimiento de la *insignificancia del origen.*

«*Origen y significado.* ¿Por qué vuelve a mí siempre este pensamiento y me sonríe con colores cada vez más variados? El pensamiento de que *una vez* los pensadores, cuando estaban en el camino hacia el origen de las cosas, creían encontrar siempre algo de lo que habría tenido para todo obrar y juzgar un significado inestimable; aún más, que se *presupusiera* constantemente una dependencia de la *salvación* humana de un *pleno conocimiento del origen de las cosas*: mientras nosotros hoy, por el contrario, cuanto más perseguimos el origen, menos participamos con nuestros intereses; al contrario, todas las valoraciones y los "intereses" que hemos puesto en las cosas comienzan a perder su sentido, cuanto más retrocedemos con nuestro conocimiento hasta llegar a las cosas mismas. *Con el pleno conocimiento del origen aumenta la insignificancia del origen*: mientras *la realidad más cercana*, la que se encuentra alrededor y dentro de nosotros, comienza poco a poco a mostrar colores y bellezas y enigmas y riquezas de significado, cosas, éstas, que la humanidad más antigua ni siquiera soñaba» (M, 44).

Este aforismo resume de algún modo todo lo que hasta el momento se ha venido haciendo claro sobre el itinerario de Nietzsche a través de la metafísica y el sentido de su desenmascaramiento del mismo método de la fundación como método del desenmascaramiento. La pérdida de sentido del origen está ligada ante todo al debilitamiento de la preocupación por la salvación. Como se ha visto en la parte correspondiente a la religión y la metafísica, el *pathos* del origen y el de la salvación son ambos manifestaciones de un único instinto, el de la búsqueda de la seguridad última en un mundo en que la inseguridad de hecho domina y perdura. Pero en un determinado punto, las condiciones externas de la vida, o, sobre todo, el desarrollo interno y autónomo, en contraste con aquéllas, del impulso de verdad, nos han llevado a ver que justamente estas nociones últimas son funciones y que no sólo no eliminan la inseguridad, sino que, al contrario, la perpetúan. Problema del origen y problema de la salvación última (que es, también, siempre «remota», prometida, futura, nunca presente y tangible) pierden sentido. El hombre no cree ya en la inmortalidad del alma, y eso lo vuelve disponible a un conocimiento menos violento, como ya hemos visto comentando el aforismo 547 de *Aurora*. Dado que en el conocimiento no se trata ya de la salvación eterna, podemos permitirnos ahora «equivocarnos, intentar, asumir la provisionalidad» (M, 501). El título de este aforismo de *Aurora*, «Almas mortales», recuerda la conclusión de una página del segundo volumen de *Humano, demasiado humano*, que habla de la felicidad del historiador, es decir, del hombre del pensamiento genealógico, que «en contraposición con los metafísicos, se siente feliz de albergar en sí no "un alma inmortal", sino *nu-*

chas almas mortales» (VM, 17).[10] Las muchas almas mortales son las apariencias liberadas del peso de la verdad como juez de ellas, las máscaras buenas que el hombre reconoce como propias, pero también como permanentemente susceptibles de abandono por nuevas apariencias.

El hombre del pensamiento genealógico, en este estado de ánimo, se vuelve capaz de acceder, no a la verdadera realidad como cosa en sí, sino a la realidad en la plenitud de su presencia (*cf.* M, 244). La vida del espíritu libre es una vida *en la proximidad*. Al reivindicar el valor de las cosas más cercanas, como los problemas de la dieta, de la salud, etc., *El viajero y su sombra* vuelve sobre el nexo entre desprecio metafísico por lo que está próximo (y que tiene que ver de forma inmediata con los intereses y las exigencias de satisfacción del individuo) e imposición de los fines del egoísmo superior de la *ratio* (el bien del Estado, el progreso de la ciencia, hasta la salvación del alma, en la medida en que no es algo inmediatamente tangible, sino sólo prometida como premio a quien se someta a las exigencias de la *ratio* de la sociedad).[11] Vivir en la proximidad es ya de por sí un sustraerse a la *ratio*, que, como se ha visto, es un sistema total de la realidad, cuya racionalidad se teoriza como indiscutible, pero nunca es dada en realidad a ningún individuo; y que requiere, pues, por naturaleza, el sacrificio de los impulsos y de los intereses inmediatos. En el plano del conocimiento, tal vivir en la proximidad se manifiesta también como amor por la superficie de las cosas.[12]

Precisamente esta reflexión sobre la «superficialidad» del conocer genealógico (que no excluye un cierto tipo de ir a fondo, que, sin embargo, es diverso de todo radicalismo y profundidad realizados por la metafísica: *cf.* M, 446) es tal que plantea una cuestión que representa, más allá de estas varias caracterizaciones positivas del pensamiento genealógico y de la vida que con él se instaura, la problemática total de este nuevo tipo de pensamiento y del correspondiente vivir en la proximidad. ¿Qué sentido puede tener, en efecto, en una situación como la nuestra, que era ya la de Nietzsche, en la que las ciencias tienden a especializarse cada vez más y a escapar del dominio del individuo, para realizar tam-

10. En este sentido, deben leerse textos como MA, 281, y FW, 249, 305.

11. En VS, 6, es paradójicamente Sócrates el campeón que hace valer estos valores próximos contra los fines mistificadores a que se pretende que el individuo se sacrifique. También esta paradoja —ya que SÓCRATES, en *El nacimiento de la tragedia*, simbolizaba justamente el imponerse del egoísmo superior, el triunfo de la *ratio* organizadora, sobre las exigencias inmediatas— puede vincularse con el «cambio» que experimenta el juicio de Nietzsche sobre Sócrates en el período de *Humano, demasiado humano*. Sobre esto, véase el cap. 3 de la secc. I, nota 4.

12. *Cf.* FW, 256: «*Epidermicidad*. Todos los hombres de los abismos depositan su felicidad en parecerse alguna vez a los peces voladores y en jugar sobre la parte más alta de las olas; lo que mejor aprecian en las cosas es el hecho de que tengan una superficie: su epidermicidad —*sit venia verbo*.»

bién ellas, como la sociedad en su conjunto (que, por otra parte, contribuyen con fuerza a forjar), un sistema cuya racionalidad se presupone como un artículo de fe, pero que en realidad escapa a los individuos en su totalidad? En esta situación, el vivir en la proximidad predicado aquí por Nietzsche no puede invertirse fácilmente, de modo de pensar y de existir alternativo respecto a la *ratio*, en lo opuesto de una aceptación pacífica de la propia perificidad respecto al centro en que reside el significado, la «cosa en sí» como poder en absoluto ultramundano, sino muy eficazmente presente, del que dependen todas las múltiples apariencias dentro de las que estamos sumergidos y en el que nos complacemos.

Nietzsche no llega, en los escritos que van de *Humano, demasiado humano* a *La gaya ciencia*, a una verdadera propuesta de solución del problema que, por lo demás, es preciso admitir, no se le plantea ni siquiera con la claridad con que nos ha parecido posible plantearlo. Sin embargo, numerosos indicios parecen dejar sentado que también subsiste para él como problematicidad total del modo de concebir positivamente la vida en la proximidad. Ante todo, esta nueva posición ante lo real, que debería determinar una verdadera época nueva de la vida de la humanidad, transformar al hombre en un «dios lleno de poder y de amor»,[13] es, en otra página de *La gaya ciencia* también, algo excepcional que no debe querer convertirse en regla.[14] El espíritu libre parece ser, en esta perspectiva, sólo una forma de vida por definición minoritaria, ligada como un parásito al mundo «normal», al que perturba sólo tangencialmente como la experiencia estética y la risa del esclavo en las Saturnales no dañan en realidad el orden social cotidiano, sino que lo refuerzan. Tal condición de provisionalidad y momentaneidad del espíritu libre, que es, justamente,

13. *Cf.* FW, 337: «*La humanidad del porvenir.* Mirando con los ojos de una edad pasada la presente, no se encontrar en el hombre de hoy nada más notable que su característica virtud y enfermedad, llamada el "sentido histórico". Se trata de un *encaminarse* a algo enteramente nuevo y desconocido en la historia: otórguese a esta simiente unos siglos más y podría surgir de ella, al final, un fruto admirable, con un perfume igualmente admirable, por el que nuestra vieja tierra resultaría más grata de habitar que hasta el presente. Nosotros, del presente, comenzamos a crear, anillo por anillo, la cadena de un *sentimiento* muy poderoso en el futuro [...]. En efecto, éste es uno de los colores de ese nuevo sentimiento: quien sabe sentir la historia de los hombres en su totalidad como *su propia historia* experimenta, generalizándolo enormemente, todo ese angustioso tormento del infierno que piensa en la salvación [...], del héroe, la noche de la batalla que no ha decidido nada y que, sin embargo, le ha causado heridas y traído la pérdida de su amigo; pero llevar este cúmulo inmenso de aflicciones de todo tipo [...], llevar todo esto sobre el alma, lo más antiguo y lo más nuevo, las pérdidas, las esperanzas, las conquistas, las victorias de la humanidad, poseer, por último, todo eso en una sola alma y estrecharlo todo junto en un único sentimiento; esto debería tener como resultado una *felicidad* que hasta ahora el hombre no ha conocido: la felicidad de un dios lleno de poder y de amor, de lágrimas y risas [...]. ¡Ese sentimiento divino se llamaría entonces... ¡humanidad!»

14. Véase FW, 76, especialmente la conclusión, que no parece tener un sentido ante todo irónico, particularmente si se confronta la variante citada en nota en la edición Colli-Montinari.

paralela a la del arte, subsiste en la medida en que la libertad del espíritu es sólo un cambio de actitud por parte del individuo y, en cualquier caso, no implica modificaciones objetivas de las condiciones de existencia. Ésta es una consecuencia que surge, por lo demás, del mismo planteo nietzscheano de todo el problema de la moral, de la metafísica, de la religión y del arte. Estas varias formas de lo simbólico han nacido en función de exigencias vitales «inmediatas» (relativamente, siempre, a un determinado mundo histórico), y hoy tales exigencias tienden a suprimir la autonomía relativa que se les había concedido durante siglos. Esto no es un hecho que concierne al mundo simbólico como tal, separado de la concreción de la vida histórica, sino un hecho global de la sociedad y de sus formas de producción. A este atentado, el mundo simbólico —que entretanto ha madurado una conciencia polémica ante las mismas exigencias vitales de que había nacido (veracidad que niega la «verdad»)— responde con una pretensión de dominar él mismo la existencia.[15] Esta dirección que el conocimiento ejerce sobre la existencia, como demuestra el aforismo 24 de *Humano, demasiado humano*, determina efectivamente consecuencias prácticas: no es sólo cambio de actitud mental de algunos hombres que, por lo demás, permanecen dentro del esquema de la moral y de la metafísica tradicional.

A esta contradicción parece querer responder Nietzsche cuando, con la tesis de la muerte de Dios, que se anuncia ya en *La gaya ciencia* y, en cierta medida, también en *Aurora*, busca en resumidas cuentas delinear una suprema condición objetiva de la nueva vida del pensamiento genealógico. La muerte de Dios no es un hecho que ocurra ante todo en la conciencia de los hombres, y en esto se distingue de una pura afirmación de ateísmo. Coincide con la misma objetividad del tocar a su fin de la moral y de la metafísica; es un acontecimiento que *ha sucedido*, aunque aún no tengamos plena conciencia de ello. Precisamente porque la mayor parte de la humanidad aún no sabe nada de este acontecimiento, quien lo anuncia es un loco —como el espíritu libre— al que no se escucha.[16] No es, naturalmente, un acontecimiento «objetivo» del mismo tipo que un hecho de la naturaleza; es un suceso que

15. Tal es, según se ha visto, el sentido de FW, 344, ya comentado largamente. *Cf.* también FW, 324.

16. *Cf.* FW, 125: «*El hombre loco.* ¿Habéis oído hablar de aquel loco que encendió una lámpara en plena mañana luminosa, corrió al mercado y se puso a gritar incesantemente: "¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!" Y como, allí, precisamente, se encontraban reunidos muchos de los que no creían en Dios, provocó grandes carcajadas. "¿Acaso se ha perdido?", dijo uno. "¿Se ha perdido como un niño?", agregó otro. "¿O tal vez está bien escondido? ¿Nos tiene miedo? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado?", gritaban y reían en medio de un tremendo alboroto. El hombre loco se colocó de un salto en medio de ellos y los traspasó con su mirada: "¿Adónde se ha ido Dios?", gritó. "¡Os lo voy a decir! *Nosotros lo hemos matado*: ¡vosotros y yo! Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿cómo lo hemos hecho? ¿Cómo hemos podido apurar el mar, bebiéndolo hasta la última gota? ¿Quién nos

concierne a una modificación total de nuestra civilización, y por eso son los hombres quienes han matado a Dios. Pero que no se trata de un cambio ocurrido sólo en su conciencia, en su modo de ver las cosas (y, por otra parte, estas categorías, lo sabemos, para Nietzsche ya no valen) queda demostrado por el hecho de que ha ocurrido sin que los hombres, en su inmensa mayoría, lo adviertan, hasta tal punto que ni siquiera son capaces de entenderlo cuando se les anuncia.

Con la muerte de Dios, el mundo mismo del hombre resulta modificado radicalmente. No se trata sólo de sentirse libre, sino de serlo. Y Dios era la suprema condición objetiva de la no libertad, la sanción de todos los anquilosamientos de la máscara mala, la personificación de la función terrorista de la cosa en sí. Este significado de la muerte de Dios se describe bien en una página de *Aurora*, que reivindica para el hombre la posibilidad de existir por fin sin andadores, sin límites objetivos y sin garantías.

«*Pudor de quien da.* ¡Es tan carente de generosidad representar siempre el papel de quien da y regala, y mostrar el propio rostro! Es preciso, en cambio, dar y regalar sin revelar el propio nombre y el propio beneficio. ¡O bien no tener un nombre, como es el caso de la naturaleza, en la que precisamente lo que más

---

dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué es lo que hemos hecho, separando a esta tierra de la cadena de su sol? ¿Dónde se encuentra ahora? ¿Dónde nos encontramos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No es la nuestra una caída eterna? ¿Se encuentra atrás, al costado, adelante, por todos lados? ¿Existe aún un arriba y un abajo? ¿No nos encontramos, quizá, vagando como a través de una nada infinita? ¿No alienta sobre nosotros el espacio vacío? ¿No se ha puesto más frío? ¿No sigue viniendo la noche, no se hace cada vez más de noche? ¿No tenemos que encender lámparas por la mañana? ¿No oímos nada, pues, del estrépito que hacen los sepultureros al enterrar? ¿No olemos aún el hedor de la putrefacción divina? ¡Hasta los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos nosotros, los asesinos de todos los asesinos? Todo cuanto el mundo, hasta hoy, poseía de más sagrado y poderoso se ha desangrado bajo nuestros cuchillos; ¿quién de nosotros limpiará esa sangre? ¿Con qué agua podríamos lavarnos? ¿Qué ritos expiatorios, qué juegos sagrados deberemos inventar? ¿No es, para nosotros, demasiado grande la magnitud de esta acción? ¿No debemos convertirnos en dioses, nosotros mismos, para parecer al menos dignos de ella? Nunca hubo una acción más grande: ¡todos los que vengan después de nosotros pertenecerán, en virtud de esta acción, a una historia más alta que todas las historias hasta la fecha!" Al llegar aquí, el hombre loco se calló y dirigió de nuevo la mirada a sus oyentes: también ellos callaban y lo miraban asombrados. Por último, dejó caer la lámpara, que se hizo pedazos, apagándose. "Vengo demasiado temprano —prosiguió—, aún no es mi momento. Este enorme acontecimiento aún está recorriendo su camino; no ha llegado todavía a oídos de los hombres. El rayo y el trueno requieren un tiempo, las acciones requieren tiempo, la luz de las constelaciones requiere tiempo, las acciones requieren tiempo, incluso después de haberse llevado a cabo, para ser vistas y oídas. Esta acción está cada vez más lejos de ellos que las más lejanas constelaciones: *¡y sin embargo son ellos los que la llevan a cabo!*" Se cuenta también que el hombre loco irrumpió, aquel mismo día, en varias iglesias, donde entonó su *Requiem aeternam Deo*. Expulsado e interrogado, dicen que se limitó a responder invariablemente así: "¿Qué son estas iglesias, sino las fosas y los sepulcros de Dios?"»

nos alegra es no encontrar finalmente a nadie que da y regala, ningún otro «rostro misericordioso»! Sin duda, también dejáis que se os escape este consuelo introduciendo un Dios en esta naturaleza; y hete aquí que entonces todo se hace no libre y oprimente. ¿Cómo? ¿No poder estar nunca a solas consigo mismo? ¿Nunca más indefensos, sin custodias, sin andaderas, sin dones? Si hay siempre otro cerca de nosotros, lo mejor del coraje y de la bondad del mundo se vuelve imposible. ¿No desearíamos entregarnos enteramente al diablo, contra esta invasión del cielo, contra este inevitable y próximo supranatural? Pero ya no es necesario; aún más, sólo ha sido un sueño. ¡Despertemos!»[17] (M, 464).

Lo más relevante en este texto, o que al menos parece mostrarse aquí con singular fuerza, es que —como en otro escrito Nietzsche dirá que es «el Dios moral quien es negado» (Mu, XVI, 70)— aquí el Dios negado es el Dios de las andaderas y de los dones, el Dios de toda garantía opresiva externa. Este Dios está muy lejos de ser alguien que *no existe*, y cuya no existencia puede reconocerse sólo con un acto teórico. Dios son todas las formas de tranquilizarnos opresivamente y de subordinarnos como individuos a las exigencias de la *ratio*, su reducción a instrumento en el trabajo, su reducción a campo de batalla del bien y del mal en la ascética, su reducción a papeles fijos e infranqueables en la vida social. Dios ha sido siempre, en la perspectiva de Nietzsche, el garante de todo esto. Su muerte es la muerte de la violencia que ha dominado nuestra vida durante tantos siglos, en el marco de la moral y de la sociedad de la *ratio*. Por esto se trata de un acontecimiento objetivo que precisa de tiempo para afirmarse y ser reconocido.

En este sentido, la muerte de Dios posee la misma ambigüedad que el final de la metafísica como sistema de pensamiento y como modo de existencia individual y social. También la violencia que se expresa en la metafísica, y que refleja condiciones de vida en las que el hombre tenía que defenderse de un mundo natural hostil oponiéndole una violencia igual en los instrumentos de dominio de las fuerzas externas y en las estructuras de la organización social de la producción colectiva, está *muerta* por cuanto no tiene ya ninguna necesidad; pero está muy lejos de no subsistir de hecho. Así, Dios ha muerto, «pero, debido a la naturaleza de los hombres, existirán aún, quizá durante milenios, cavernas en las que se señalará su sombra. Y nosotros... ¡nosotros debemos vencer también su sombra!» (FW, 108). La sombra que Dios sigue proyectando sobre el mundo es una permanente tendencia a divinizar la naturaleza de varios modos; o sea, a restaurar, fundándolos como leyes de naturaleza, los límites y las subordinaciones cuyo

17. *Cf.* también WS, 16, donde esta reflexión se vincula a la otra sobre el «vivir en la proximidad», constitutivo del espíritu libre y del pensamiento genealógico.

garante era en un tiempo. Sólo quitando también estas últimas características divinas a la naturaleza, nosotros los hombres podríamos comenzar a «*naturalizarnos* junto con la pura naturaleza, nuevamente descubierta, nuevamente redimida!» (FW, 109); es decir, volver, de algún modo, al estado del coreuta dionisíaco que quiebra las barreras y los tabúes sociales, en una naturaleza a su vez devuelta a su inocencia, puesto que ya no es pensada sólo como correlato de la sociedad, de la moral, de la mentalidad metafísica de la *ratio*. La realización plena del alcance histórico de la muerte de Dios exige aún «una larga, abundante serie de demoliciones, destrucciones, decadencias, vuelcos» (FW, 343). En estos sucesos, que no son y no pueden ser sólo cambios de actitudes teóricas, desempeña un papel importante también la tarea que Nietzsche, y en general el intelectual como espíritu libre, cumple para demostrar la insubsistencia interna de la metafísica, de la religión, de la moral. Por lo demás, el mundo concreto que tenemos ante los ojos es producto de una praxis total de la humanidad, en la que tienen papel preponderante también los «errores» teóricos, las extravagancias morales, todo el mundo de lo simbólico que sólo desde una perspectiva metafísica se contrapone rígidamente al mundo «real» como lo que no es tal, y que alcanza la realidad sólo en cuanto se deja funcionalizar a las exigencias de ese mundo, es decir, a la producción y a la organización del trabajo social. Resulta claro que, en esta perspectiva, Nietzsche no puede dudar del significado y del alcance histórico del trabajo intelectual, de su trabajo de pensador genealógico. Entre las demoliciones que aún esperan turno, como tareas decisivas para la cultura europea, se encuentran el desenmascaramiento de la moral y el desenmascaramiento del desenmascaramiento mismo. En esta actividad, el pensador es aquel que, por un lado, contribuye a la preparación del nuevo mundo (¿junto a qué otras fuerzas?); por el otro, en su forma de ser y de pensar anticipa ya las características de la existencia del hombre nuevo, por cuanto mediante el conocimiento «histórico» recupera entretanto para sí la libertad de lo simbólico, como el comediante y el artista. Esta libertad se demuestra también en la disponibilidad del espíritu libre para una nueva edad heroica, en la que se libran batallas por las ideas (FW, 283); también dan testimonio, esas guerras, de la nueva autonomía de lo simbólico, que combate ahora por sus propias razones y por el objetivo del conocimiento; y muestran que, aun viviendo ya, en parte, en el mundo nuevo, donde la violencia no puede reclamar ninguna carta de ciudadanía, el espíritu libre se encuentra también en la condición ambigua de quien debe conquistar y realizar este mundo con la lucha. Pero el tono dominante de su modo de existencia es la libertad, la danza, el soñar sabiendo que sueña,[18] la gran salud como elevarse por encima de

18. *Cf.* FW, 54: «*La conciencia de la apariencia.* ¡De qué modo nuevo y ma-

todo y capacidad de jugar con todo (*cf.* FW, 380 y 382). El espíritu libre es un viajero del mundo de los símbolos, que no se dirige, sin embargo, a una meta final, porque no existe, y, sobre todo, con su existencia, paradójicamente privaría de sentido a cualquier itinerario. Los espíritus libres que tienen conciencia de esto buscan una «filosofía del mañana» (MA, 638).

Partiendo de una actitud que nos había parecido, en sus líneas generales, fenomenológica, en analogía con la fenomenología hegeliana, Nietzsche, recorriendo un itinerario análogo también en muchos sentidos al de la *Fenomenología*, ha llegado a un resultado opuesto, a destruir la idea misma de una reconstrucción fenomenológica como retorno del espíritu a sí mismo, poniendo de manifiesto también los presupuestos permanentemente metafísicos y teológicos de toda concepción de la *Geborgenheit*, como la que inspira a Hegel. Es verdad que, para Hegel también, la verdad no es el origen, sino el resultado. Pero es la *unidad* de este resultado lo que el descubrimiento nietzscheano de la genealogía hace entrar en crisis y rechaza. El pensamiento genealógico, que no se dirige a una meta última, como ocurre en cambio con el espíritu hegeliano, busca, no por casualidad, una filosofía del mañana que se contrapone hasta en la imagen escogida a la filosofía como «búho de Minerva» de Hegel, que emprende su vuelo en el ocaso del día. Esta radical diferencia del método genealógico respecto al método fenomenológico de Hegel, por otra parte, va mucho más allá del ámbito del puro método, y alcanza otras diferencias sustanciales que tendremos presentes justamente como puntos de referencia privilegiados para comprender el sentido del filosofar de Nietzsche. Tales diferencias, y también los fondos y las implicaciones del descubrimiento del método genealógico, sólo se manifestarán a partir de *Zaratustra* y de su planteamiento del problema de la liberación.

---

ravilloso, y al mismo tiempo tremendo e irónico, me sentía con mi conocimiento ante toda la existencia! He *descubierto* para mí que la antigua humanidad y animalidad, incluso todo el tiempo de los orígenes y el pasado entero de todo ser sensible, continúa dentro de mí, meditando, componiendo poesías, amando, odiando, extrayendo sus conclusiones... Me desperté de golpe en medio de este sueño, pero sólo para tomar conciencia de que estoy soñando y *debo* seguir haciéndolo si no quiero perecer: del mismo modo en que el sonámbulo debe seguir soñando para no caer al suelo. ¡Qué es, para mí, ahora, "apariencia"! En verdad, no lo opuesto a una sustancia cualquiera: ¿qué puedo afirmar de una sustancia cualquiera, más que precisamente los solos predicados de su apariencia? ¡En verdad, no una máscara inanimada que se podría aplicar a una X desconocida e incluso quitar! Apariencia es para mí lo mismo que realiza y vive, que va tan lejos en su autoescarnio hasta el punto de hacerme sentir que aquí todo es apariencia y fuego fatuo y danza de espíritus y nada más; que entre todos estos soñadores, también yo, el "hombre del conocimiento", danzo mi danza; que el hombre del conocimiento es un medio para dar largas a la danza terrenal, y en este sentido forma parte de los encargados de las fiestas de la existencia; y que la sublime secuela y concomitancia de todos los conocimientos es, tal vez, y será el medio más alto *para mantener* la universalidad de sus quimeras de ensueño y la general comprensión recíproca de estos soñadores, y con ello, justamente, *la duración del sueño*.»

Tercera parte:

ZARATUSTRA, LA MÁSCARA Y LA LIBERACIÓN

I. La enfermedad de las cadenas y la alegoría

El desenmascaramiento radical que realiza Nietzsche en los escritos del período que inaugura *Humano, demasiado humano* concluye, como hemos visto, con el delinearse de un problema del cual el anuncio de la muerte de Dios representa sólo un principio de respuesta. Este problema es el del *status* del pensamiento genealógico, de su posibilidad como principio de una nueva humanidad. El mismo Nietzsche parece dudar a veces de esta posibilidad y configurar, en cambio, la actitud genealógica como un elevarse «por momentos» por encima del mundo de las apariencias (es decir, de la máscara mala imperante en el universo de la *ratio*) en una experiencia que, aun cuando llega a ser dominante en una personalidad, es sin embargo una excepción que sólo como tal se deja realmente pensar y, por lo tanto, siempre sólo en función de la duración estable del orden «normal» de la *ratio*. Sin embargo, esta solución no satisface ni siquiera al Nietzsche de *Humano, demasiado humano* y de *La gaya ciencia*. Lo dionisíaco que pugna hacia su propia liberación, en el arte como en el impulso del conocimiento que se ha hecho autónomo, no quiere ser reconocido sólo como un «estado» posible entre los otros, sino que pretende asumir el dominio de la vida entera. Éste es, como hemos visto, el sentido del conflicto entre impulso del conocimiento y exigencias de la vida (de *esta* vida, es decir, de la *ratio*) y también, de algún modo, el sentido del autonomizarse del impulso del comediante que, no por casualidad, se desarrolla y se hace autónomo justamente en los excluidos por la sociedad de la *ratio* o en aquellos que hallándose en el fondo, por debajo de toda posibilidad de utilización determinada (desocupados, subproletarios: ¿hasta qué punto entra en esta idea de Nietzsche la experiencia del conocimiento del pueblo y de los pobres del sur italiano?), no han vivido jamás plenamente la experiencia de los «roles» de la *ratio* socrática y por exigencias vitales inmediatas han debido aprender a ser siempre distintos, a colgar su capa a todos los vientos, como escribe Nietzsche. Pero en esto ellos reflejan sólo un hecho más general, el cual corresponde a toda la civilización metafísica y se manifiesta en el conflicto en el cual el impulso de conocimiento, que es ya impulso a reconocer la mentira como necesaria e inevitable, entra con la vida misma como orden de la existencia y de la producción individual y social. El «soñar sabiendo que se sueña» del que habla el aforismo 54 de *La gaya ciencia* no es una actitud que pueda realmente dejar subsistir

largo tiempo el consenso y la aceptación activa de las normas de la moral común, de las convenciones cognoscitivas, de las servidumbres y barreras sociales; una vez que todo eso ha sido reconocido como mentira y ficción (aun sin perder por ello su «valor» para la consideración genealógica —recordemos el apunte en IV, 3, p. 334), el hombre que ha alcanzado este conocimiento está perdido para la utilización social; ya no tiene más que una pasión: la del conocimiento; o sea: la búsqueda genealógica tiende a convertirse en su única actividad, pero esto contrasta con las expectativas y el interés de la sociedad en que vive. El hombre genealógico de Nietzsche no es por esto comparable al hombre religioso kierkegaardiano, el cual sigue respetando los imperativos morales, no ya por amor a la moral y universalidad que ella expresa, sino en virtud del absurdo de su relación personalísima —también ella excepcional, y no problematizado verdaderamente en tal excepcionalidad, que nunca es superada en esta vida— con Dios. En el fondo, es posible que el hombre religioso de Kierkegaard pueda observar aún la ley moral después de haberse encontrado con el absurdo de Dios (Dios como eso que trasciende y pone en crisis toda *ratio* moral que hace de lo singular un momento de lo general, una función del todo; el momento ético de Kierkegaard es el del espíritu objetivo hegeliano), porque la negatividad de Dios, con respecto al mundo de la *ratio*, no es pensada hasta lo más profundo, de acuerdo al tradicional entramado que en la civilización europea se ha establecido entre «religión» y «moralidad». Esto manifiesta una incapacidad práctica de ir más allá de la moral como pertenencia al mundo social y una incapacidad metafísica de separar la idea del ser divino de la positividad de lo existente, como orden mundano, responsabilidad, etc. Por ello, el problema de la excepcionalidad de la experiencia de Abraham ni siquiera se plantea en Kierkegaard; la negatividad de lo divino es mantenida al nivel del «elevarse momentáneo» de Nietzsche, que Kierkegaard por otra parte rescata en una perspectiva religiosa de tipo tradicional, con el retorno a la vida eterna. Pero también este retorno puede mostrar, al menos negativamente, cómo la excepcionalidad de este tipo de experiencias (el Abraham de Kierkegaard, el espíritu libre de Nietzsche) requiere siempre una realización en un mundo.

Pero para Nietzsche el más allá no es ya una solución desde el momento en que se ha revelado como estrechamente ligado con la moral y la metafísica tradicionales, como elemento de la máscara mala; es más, como el elemento determinante de la misma, el que mancomuna al cristianismo con el platonismo y hace de ambos un medio para vencer la inseguridad (ausencia y separación del valor) que en realidad perpetúa esta inseguridad misma, poniéndola en un más allá trascendente y siempre (al menos en los términos de la experiencia posible para el hombre vivo) negado al individuo.

La cuestión de la excepcionalidad del espíritu libre no concierne solamente a la posibilidad de realizar una sociedad donde todos sean espíritus libres, con el problema que se plantea inmediatamente de si una sociedad puede existir realmente sin alguna forma de moral, es decir, de metafísica, o sea, de ficción canonizada y, en definitiva, de represión y de «trascendencia del significado» en el sentido platónico-cristiano. Este problema, que puede llamarse cuantitativo, es todavía formulado en cierta medida desde el punto de vista de la moral y la metafísica, las cuales, como las morales y las iglesias, han aceptado siempre tranquilamente la existencia del «pecado» como violación y «excepción» con tal que los principios no fueran tocados, o sea, que no fuese tocado el cuadro general de la máquina social con sus exigencias productivas de estabilidad, reproducción y desarrollo; los pecadores son siempre figuras socialmente marginales: la prostituta, el gran libertino, el borrachín. Además, esto puede confirmarse pensando en la historia de la moral popular religiosa: es difícil encontrar pecados considerados realmente como tales que no se identifiquen con alguna violación social: primero de todos, el pecado de lujuria que atenta contra la estabilidad de la célula fundamental de la sociedad propietaria: la familia, y que no por casualidad es considerado como el pecado por excelencia en la vida religiosa común, al menos en la sociedad moderna donde las otras esferas de libertad se han ido reduciendo cada vez más. Sólo entre los místicos o los santos se oye hablar de pecados, como el de orgullo, por ejemplo. Nietzsche es muy consciente de este hecho y la exaltación del «mal» que se encuentra en sus obras es siempre exaltación de actos que van contra la «virtud del rebaño» (*cf.*, por ejemplo, MU, XIV, 28 y 34). La misma conciencia moral es, según él, sólo la presencia de la voz de «otros» (la sociedad, el rebaño) en nosotros (*cf.* WS, 52, cit.). Además, la moral filosófica que encuentra su máxima expresión en Kant, justamente en cuanto se pretende laica y desligada de referencias teológicas, al menos en sus móviles, es todavía más claramente una moral de la conformidad de las acciones a preceptos válidos para todos y, por tanto, a la *ratio* de la organización social productiva universal; Nietzsche relaciona explícitamente el imperativo categórico con la funcionalidad social, como esa justificación ideológica que permite someterse a tal funcionalidad sin la vergüenza de servir (*cf.* FW, 5). Y en otro contexto, en *Humano, demasiado humano*, que se refiere expresamente a la exigencia de que el hombre tome en sus manos por medio de la ciencia el desarrollo de las condiciones de vida sobre la tierra, planificándolas y no dejándolas avanzar al azar, el imperativo categórico kantiano se acerca a la fe en la teoría de libre cambio: decir que es necesario actuar según la forma de la ley, que exige acciones que se desearían realizadas por todos los hombres, significa esperar que eso que nos parece deseable conspire luego a producir

el bien de todos, como la teoría del libre cambio cree que existen mecanismos de autorregulación del mercado que tienden, espontáneamente, a lograr una armonía universal. La alternativa es construir una visión científica exacta de las necesidades de la humanidad y obrar en consecuencia. Pero la analogía entre libre cambio y moral kantiana parece ser, así, algo más que un acercamiento casual o una metáfora. Ambas testimonian la creencia en una racionalidad que se nos escapa en sus articulaciones explícitas y que se presupone válida y en funcionamiento. Nos parece claro que esa fe, como lo prueba la referencia al libre cambio, es una fe en el orden social independiente de nosotros, que se acepta como natural y que rige tanto la visión económica librecambista como la moral del imperativo categórico (MA, 24 y 25). Sea cual fuere el sentido que debamos dar a esta página de *Humano, demasiado humano,* la doctrina de Nietzsche, sobre todo en base a la tesis de la conciencia como interiorización del instinto del rebaño, es clara: la moral se identifica totalmente con las exigencias impuestas por la sociedad, que a través de la costumbre y de la herencia se han interiorizado como imperativos incondicionados. El mal es solamente la excepción y la desviación de la norma social, por eso es fuerza positiva y ennoblecedora.

Pero, como decíamos, el problema del hombre del pensamiento genealógico no es sólo o principalmente un problema cuantitativo, es decir, de ver si y hasta qué punto es posible una sociedad que no se fundamente más, en ninguna de sus partes, en la ficción y la moral-metafísica. Plantearlo «cuantitativamente» significa permanecer en el interior de la lógica de la sociedad de la *ratio,* que puede pensar sólo en términos de universalización, es decir, de funcionalización de todos con fines colectivos. Cambiar las normas, pero restaurando siempre una estructura social-moral, no tendría ningún valor y valorar una visión del mundo examinando su capacidad de convertirse en principio de una sociedad (de una legislación universal) es hacerla entrar nuevamente en la visión metafísica de la moral como instinto de rebaño, interiorización de la *ratio,* trascendencia platónico-cristiana. El verdadero problema del hombre genealógico es un problema cualitativo, que se plantea a partir de la cuestión de la excepcionalidad del espíritu libre. Esa excepcionalidad no significa sólo que se puede ser un espíritu libre sólo por momentos, o que sólo algunos pueden serlo; pero, sobre todo, que se puede ser un espíritu libre únicamente en relación y en lucha con un mundo de no libertad, así uno puede darse cuenta de la ficción sólo elevándose por encima de ella, pero quedándose siempre dentro y, sobre todo, sin eliminarla realmente como tal. Hemos visto ya, por otra parte, que Nietzsche exige al espíritu libre que no actúe como un hombre de lucha, que no tenga la actitud arisca del perro que ha envejecido atado a su cadena. Pero el espíritu libre

que se eleva por encima, que va más allá, que vence la batalla para alcanzar el conocimiento, es, sin embargo, alguien que debe ejercer una cierta violencia para liberarse de la máscara mala y de la violencia que ella trae consigo. Se puede decir que el problema de todos los escritos de Nietzsche, a partir de *Zaratustra*, es éste; la posibilidad de *un hombre que se libere radical y totalmente del clima de violencia testimoniado y mantenido por la metafísica*. Este problema se le plantea en términos teóricos y prácticos; es decir, que quiere ante todo delinear claramente la fisonomía de este hombre independientemente de conceptos «reactivos» (veremos más adelante la función de espíritu de venganza como determinante del hombre del pasado), ya que la noción de pensamiento genealógico realmente no ha logrado separarse de estos conceptos, como lo prueba toda la problemática de la excepcionalidad de tal actitud. En segundo lugar, una vez aclarada en este sentido «teóricamente» la esencia del hombre ya no metafísico-reactivo, se vuelve a presentar la cuestión del cómo promover el nacimiento de semejante nuevo tipo de hombre. También este problema estaba contenido en la noción de pensamiento genealógico, ya que, como se recordará, justamente al realizar el conocimiento genealógico el espíritu libre se presentaba también como una especie de primer hombre nuevo. Pero ahora, el conocimiento genealógico como tal, es decir, como descubrimiento de la necesidad e inevitabilidad de la mentira, no basta ya para definir al hombre nuevo porque todavía es reactivo; por lo tanto se vuelve a plantear el problema de qué es lo que puede promover el nacimiento del nuevo tipo de hombre y de la relación que éste tiene con el hombre del pasado y del presente. Pensarlo como producido por la disolución y autonegación de la metafísica significaría entender aún su nacimiento como un proceso dialéctico, es decir, supremamente reactivo. Con esto no se reniega de todo el itinerario que Nietzsche recorrió en sus obras desde *Humano, demasiado humano* hasta *La gaya ciencia*. En esto reside la particular ambigüedad de la posición de Nietzsche en *Zaratustra* y en los escritos siguientes. Ese itinerario —que ha llevado a ver cómo la metafísica se niega a través de una autonomización progresiva de lo simbólico, que en un cierto punto se rebela abiertamente contra las exigencias de la *ratio*, las cuales, entretanto, se han hecho cada vez más pesadas y explícitas— es la única forma de acceder al hombre nuevo, ya sea en el plano teórico o en el práctico, partiendo desde el interior de la metafísica. En efecto, aun después de *Zaratustra*, toda la obra de Nietzsche repetirá de alguna manera esta línea de desarrollo, si bien, como veremos, modificada en algunos puntos radicales como consecuencia, precisamente, del mismo *Zaratustra*. Sólo este libro de Nietzsche parece escapar a la lógica «dialéctica» que, no obstante, rige y domina toda otra formulación de la doctrina del ul-

trahombre[1] y esto, sin embargo, al precio de presentarse como un «poema» o directamente como un anuncio de tipo religioso,[2] radicalmente diferente, en el estilo de las otras obras de Nietzsche y también aparentemente alejado de aquel rigor del conocimiento puro que Nietzsche parece pretender de sí mismo y de los otros en el esfuerzo de desenmascarar a la metafísica en sus varias formas.

El problema de la forma «profética» de *Zaratustra* no se puede resolver achacando esa forma a la mutación que se habría operado en el último Nietzsche, de una posición sobriamente iluminista a un perspectivismo solipsístico sin resultados apreciables, y por ello también difícilmente comprensible en relación con las premisas de las obras precedentes; aún no queriéndolo, semejante tesis supone siempre una referencia encubierta a la locura

1. Decidir si se puede o no hablar de un desarrollo dialéctico del pensamiento de Nietzsche es cuestión de gran importancia y debe resolverse, a nuestro modo de ver, teniendo presente —como veremos sobre todo en el estudio del eterno retorno— que lo que Nietzsche se propone es «construir un hombre en cuya formación no aparezca más como momento inicial la figura dialéctica de la relación siervo-amo. Tal figura, pero también ésta es una tesis que exigiría una más amplia demostración, es el modelo mismo de *toda* la dialéctica hegeliana: la razón profunda por la cual, como ya fue observado (H. G. GADAMER, *Verdad y método*, trad. cit., p. 426), la dialéctica hegeliana es un monólogo en el cual el Espíritu absoluto está cerca de sí mismo como quien no encuentra a nadie más que a sí mismo, es el hecho de que este Espíritu no es más que un esclavo que se ha transformado en amo, el cual, sin superar la oposición, asume solamente el papel del dominador, perpetuando la estructura de la lucha. Por lo tanto, si el pensamiento dialéctico, al menos el de Hegel, está necesariamente modelado sobre la relación siervo-amo (o, si se prefiere el ejemplo de psicoanálisis freudiano, sobre el conflicto edípico padre-hijo) sentida como constitutiva de la formación de cada hombre, es decir, como «natural»; y si, por otra parte, es cierto que Nietzsche quiere justamente rechazar la naturalidad y constitutividad de tal relación —es claro que no se podrá hablar de Nietzsche como de un pensador dialéctico: ni en el sentido de que vea una dialéctica en lo real, ni en el sentido de que estructure dialécticamente, como momento de esta misma realidad, su propio pensamiento. La irreductibilidad de Nietzsche frente a la dialéctica es sostenida con razón por G. DELEUZE en el citado *Nietzsche et la philosophie*. En cambio, parece tener un carácter, al menos implícito, de vuelco dialéctico, la superación nietzscheana del nihilismo en la interpretación de K. LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, cit., donde, sin embargo, se puede hablar sólo de una cierta «necesidad» del vuelco toda vez que se ha alcanzado el extremo del nihilismo, y no de una conciliación de opuestos. Véanse, además, las observaciones de J. GRANIER en la reseña del libro de Deleuze, citada en la nota 8 del cap. 1, secc. I.

2. Sobre este carácter religioso (aún estilísticamente hablando, de la obra de Nietzsche) ha insistido, entre otros, K. LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, cit., pp. 188 y ss., contra W. A. KAUFMANN, *Nietzsche*, cit., p. 46. Un amplio análisis y presentación de todos los documentos sobre el tema se encuentra ahora en el estudio de M. KAEMPFERT, *Säkularisation und neue Heiligkeit. Religiöse und religionsbezogene Sprache bei Friedrich Nietzsche*, Berlín, Schmidt, 1971. El significado no sólo polémico, sino también positivo y constructivo, por ejemplo, con respecto a la noción del ultrahombre que ejerce en Nietzsche el cristianismo, ha sido bien iluminado por H. WEIN, *Positives Antichristentum Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie*, La Haya, 1962.

del Nietzsche maduro, que sería responsable de este cambio, difícilmente comprensible de otro modo.[3]

La forma «profética» de *Zaratustra* refleja, en cambio, de modo extremadamente preciso y fiel, la situación peculiar del problema que se encuentra en el fondo de esta obra: cómo pensar y producir al hombre nuevo de manera independiente de toda noción y actitud reactivos. Este problema y su conexión con una forma literaria como la de *Zaratustra* está sugestivamente resumido por un aforismo de *El viajero y su sombra* que puede muy bien entenderse, junto a la página de *La gaya ciencia* sobre el «soñar sabiendo que se sueña» (FW, 54), como conclusión ideal del itinerario del desenmascaramiento de la metafísica:

«*La palabra áurea.* Al hombre se le han puesto muchas cadenas para que desaprenda a comportarse como un animal; y realmente se ha hecho más apacible, espiritual, alegre y juicioso que todos los animales. Pero ahora sufre todavía por el hecho de haber llevado durante tanto tiempo las cadenas, de haber estado privado durante tanto tiempo de aire bueno y de movimiento libre, pero estas cadenas son, lo volveré a repetir siempre, los errores graves y al mismo tiempo sensatos de las ideas morales, religiosas y metafísicas. Sólo cuando sea superada también la *enfermedad de las cadenas* se habrá alcanzado la primera gran meta: la separación del hombre de los animales —ahora estamos empeñados en nuestro trabajo de sacar las cadenas y debemos tener, en tal circunstancia, la máxima prudencia. *La libertad del espíritu* sólo puede ser dada al *hombre ennoblecido*; sólo a él se acerca la *liviandad de la vida*, esparciendo bálsamo sobre sus heridas; él es el primero que puede decir que vive para la *alegría* y para nada más, y sus palabras serían peligrosas en cualquier otra boca: *paz a mi alrededor y un recibir placer de todas las cosas más cercanas.* Con este lema para individuos él se acuerda de una antigua, tocante y gran palabra que fue dicha para *todos*, y que se detuvo sobre la humanidad entera, como un lema y un símbolo por el cual está destinado a perecer todo el que adorne

3. La relación de la obra de la madurez de Nietzsche con su locura, a partir de *Zaratustra*, fue sostenida desde principios de siglo por P. J. Möbius, *Nietzsche*, Leipzig, Barth, 1902. Una discusión amplísima y equilibrada del problema la hace Jaspers, *Nietzsche. Einfuhrung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlín, De Gruyter, 1950, pp. 91-117. Nos parece que, más o menos encubiertamente, están obligadas a reconocer un significado esencial a la locura todas aquellas interpretaciones que ven desembocar la doctrina del Nietzsche maduro en una imposibilidad y un fracaso, como sucede al mismo Jaspers y a Löwith. En esta misma perspectiva se colocan también las interpretaciones que contraponen demasiado radicalmente el segundo período de la filosofía nietzscheana con el último, como sucede por ejemplo con Habermas en los estudios citados. Una más sugestiva valoración de la importancia de la enfermedad y de los «estados valetudinarios» en Nietzsche ha sido propuesta por P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, cit., para el cual la experiencia de la enfermedad se relaciona con la temática de la destrucción de la identidad, entendida como la esencia misma de todo el pensamiento de Nietzsche.

con él demasiado pronto su bandera —por el cual pereció el cristianismo. Todavía, así parece, *no es tiempo* de que a *todos* los hombres pueda sucederles lo que a aquellos pastores que vieron iluminado el cielo sobre sus cabezas y oyeron aquella palabra: "Paz en la tierra y a los hombres hallar placer los unos en los otros" —éste es todavía *el tiempo de los individuos*» (WS, 350).[4]

Como nos ha sucedido a menudo al referirnos directamente a páginas de Nietzsche, también aquí estamos en presencia de una recapitulación de múltiples motivos que invitaría a un comentario retomado una y otra vez, justamente como sucede con los textos sagrados a los cuales hace alusión Nietzsche aquí. Además de retomar y sintetizar los numerosos motivos ya analizados con respecto al itinerario del desenmascaramiento, Nietzsche ofrece aquí la base más clara para comprender la relación entre la situación peculiar en que se encuentra el pensamiento de *Zaratustra* y el peculiar estilo en el cual se formula dicha obra. Es un nexo que se podría resumir indicando sus términos en la enfermedad de las cadenas y de la alegoría. Si, en efecto —acentuando el sentido habitual de la palabra en la dirección y según las líneas indicadas por Walter Benjamin en su escrito sobre el drama barroco—,[5] llamamos alegoría no tanto al discurso que expresa una verdad conceptual a través de un sistema de símbolos dotados de retornos codificados y tendencialmente unívocos, sino sobre todo a aquel discurso que es de verdad conscientemente excéntrico con respecto a lo que quiere decir, en cuanto no logra decirlo completamente o directamente no logra «acertar», dar en el blanco, como un blanco que se escamotea, entonces podremos llamar alegórico a todo el razonamiento del *Zaratustra*. Aunque puedan hacerse objeciones contra esta tesis, es claro que no se

4. La cita evangélica es de LUCAS, 2, 14, en la traducción de Lutero. Sobre el carácter «conclusivo» que Nietzsche atribuye a este aforismo, véanse los textos anotados en la nota relativa a este fragmento en la edición Colli-Montinari (IV, 3, p. 432).

5. *Cf.* W. BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Berlín, 1928, reeditado en el vol. I de los *Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1955, trad. it. de E. Filippini, Turín, Einaudi, 1971. Nos referimos aquí a la doctrina de la alegoría tal como está fundamentada en la *Premisa gnoseológica* y luego desarrollada en el capítulo sobre «Alegoría y drama barroco». Falta todavía una interpretación global del pensamiento de Benjamin (también porque todavía se está haciendo la sistematización y publicación de los escritos inéditos) y, en ella, de la temática de la alegoría. Aquí nos interesa hacer notar que la alegoría, en Benjamin, está conectada a la fragmentaridad de la representación de lo que él llama idea, más que a la sistematicidad coordinada del mundo de los conceptos. La posición de Benjamin en el escrito sobre el drama barroco aún no está influida por el encuentro con el marxismo; ocurrido éste, nociones como las de idea, fragmento, alegoría, se conectarán con la temática de Marx de la alienación y la revolución; véanse especialmente las *Tesis de filosofía de la historia* traducidas en la colección de escritos de BENJAMIN *Angelus Novus* a cargo de R. Solmi, Turín, Einaudi, 1962. Esta conexión vale solamente con una hipótesis interpretativa en lo que respecta a Benjamin, pero a nosotros nos sirve aquí para entender el alegorismo y el carácter profético del *Zaratustra* nietzscheano.

puede pensar en el lenguaje de *Zaratustra* como una pura envoltura poética de verdades que además son claramente formulables conceptualmente, envoltura que se justificaría con lo que se dice en este aforismo sobre la prudencia con que debe anunciarse la nueva palabra del espíritu libre. Esta prudencia —no olvidemos, para captar la explícita referencia de este fragmento a *Zaratustra*, que esta obra es «un libro para todos y para nadie»— llevada al extremo, nos lleva otra vez al problema de la situación ambigua en la que se encuentra Zaratustra-Nietzsche con relación al hombre nuevo y a la posibilidad de realizarlo a partir del hombre de la metafísica. Efectivamente, se pide esa prudencia no por un genérico espíritu individualista y elitista, sino porque estamos en un mundo donde, aun habiéndose roto las cadenas de los errores morales, religiosos, metafísicos (que tienen su lado positivo en cuanto son justamente ellos los que preparan la liberación de lo simbólico con la cual nace el espíritu libre), el hombre está todavía aquejado de la enfermedad de las cadenas. El carácter alegórico del *Zaratustra* tiene que ver con esa enfermedad. ¿Por qué, en esta situación, sería más prudente y mejor hablar a pocos antes que a todos? El cristianismo, que quiso hablar a todos, pereció justamente por esa imprudencia. Parecería que aquí Nietzsche reprocha al cristianismo sólo esa imprudencia y no el contenido de su mensaje, que es idéntico, o casi, al que también él quiere propagar. Ésta es, además, una apertura hacia el cristianismo que no resulta tan rara en la obra de Nietzsche: en una página de los apuntes inéditos de la época de *Zaratustra* y en un contexto donde el tema es el mal y la violación de la moral como modo de encontrarse a sí mismo contra el rebaño y la lógica funcional de la *ratio*, Nietzsche interpreta el amor de Jesús por los pecadores como una simpatía por los espíritus libres.

«Jesús de Nazareth amaba a los malos y no a los buenos: la vista de su indignación moral lo hacía hasta blasfemar. En cualquier ocasión en que se desarrollase un juicio, él tomaba partido contra los jueces: quiso ser el destructor de la moral» (Mu, XIV, 27).

Desde este punto de vista, el error del cristianismo consistió sólo en su imprudencia, en la prisa con la que quiso adornar demasiado pronto su bandera con el lema de la paz y el amor al prójimo. Esa imprudencia puede ser interpretada sólo en el sentido que el cristianismo, al hacer su prédica, no planteó con suficiente rigor el problema de las cadenas que atan al hombre y de la enfermedad de las cadenas que todavía arrastra. La predicación de la paz llevada hasta el hombre conflictual de la sociedad de la violencia metafísica se resolvió con una total incorporación del cristianismo a este mundo violento y a su consiguiente

declive junto con él. Por eso, el mensaje de Zaratustra deberá ser formulado con una prudencia aún mayor que la del mensaje evangélico y con parábolas aún más difíciles y oscuras. Pero no para esconderlo a algunos o para que al ser conocido por pocos sea mayor la garantía contra los malentendidos, sino sólo porque ésta es *todavía* la época de los individuos, un tiempo en el cual todavía el espíritu libre es una excepción, y su mismo razonamiento, si no quiere correr el riesgo de quedar englobado en el sistema de la *ratio* moral-metafísica, debe presentarse como radicalmente heterogéneo con respecto a ella hasta en el uso del lenguaje, en las estructuras conceptuales, en su misma comprensibilidad. La evidencia de la verdad, como ya había relatado el escrito sobre la verdad y la mentira y como lo repiten los apuntes para *La voluntad de poder*, es sólo el signo de la correspondencia de una cierta proposición con una determinada forma de vida, con un determinado sistema de ficciones codificadas que se identifican con la misma subsistencia histórico-social de un mundo. El razonamiento de la metafísica en la época de la *ratio* socrática tiene también la máxima evidencia y comprensibilidad.[6] Un contenido realmente alternativo debe presentarse también de una forma completamente alternativa. Esto no es coquetería; el contenido alternativo no sólo no se deja decir, sino que no se deja pensar y articular en el sistema conceptual disponible.

Por eso *Zaratustra* es alegoría, se dirige a los individuos no porque privilegie al individuo sobre el grupo, sino sólo porque el mundo social con el que se encuentra es el mundo del rebaño instaurado por la *ratio* organizativo-productiva. Dirigirse a los

6. La temática del carácter «público» (comprensible, penetrable) de cada cosa en el sistema de la metafísica desplegada y desarrollada con particular insistencia por HEIDEGGER en sus escritos más recientes, desde *Ueber den Humanismus* (1945; ver la edición de Klostermann, Frankfurt, 1968, pp. 8 y ss.) hasta el ya citado *Der Satz vom Grund*; y por los autores de la Escuela de Frankfurt, sobre todo por ADORNO (desde la *Dialéctica del Iluminismo* hasta la *Dialéctica negativa* citadas). Es interesante, más allá de sus radicales diferencias, tener en cuenta el resultado «apofático» análogo en Heidegger y Adorno, que se resuelve también en un rechazo del lenguaje filosófico tradicional. En Heidegger este rechazo se concreta en un abandono de la estructura predicativa del lenguaje y de la forma del enunciado (ver formulaciones como: «La esencia del lenguaje: el lenguaje de la esencia», *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1954, p. 156, donde no se usa más el verbo *ser* como cópula); en Adorno se manifiesta en la polémica contra el concepto de sistema y contra la filosofía como discurso riguroso, a favor de un proceder aforístico que recuerda explícitamente a Nietzsche (es sobre todo significativa la introducción a la *Dialéctica negativa* para la reflexión adorniana sobre el razonamiento filosófico. Ver, por ejemplo, en la citada traducción, las pp. 12-14, 17 y ss.). Tanto en Heidegger como en Adorno, esta centralidad del rechazo del lenguaje filosófico tradicional tiene sus raíces en el vínculo que une a estos filósofos con el espíritu de la vanguardia cultural de principios de siglo, profundamente influido por Nietzsche. Creemos que todo esto debe tenerse presente para ver cómo también la filosofía contemporánea vive el problema del carácter «alegórico» (excéntrico; o «gótico», para usar la expresión de Bloch) del razonamiento filosófico, no como problema de «estilo», sino como «espejo» de la condición histórica misma del filósofo. Bajo esta luz debemos meditar sobre la forma profética de *Zaratustra*.

individuos significa simplemente dirigirse al mal, a la violación, a la desviación cualquiera sea su forma; no es en cambio, como veremos, poner a los individuos por encima de la colectividad como depositarios de una diversa y privilegiada posibilidad de autenticidad.

En su esencia alegórica, *Así habló Zaratustra* es también la obra más auténtica y fiel al espíritu de lo que Nietzsche piensa que es su misión. La importancia que le atribuye en el cuadro de todos sus escritos[7] no se justificaría plenamente si se la midiese solamente en base a los resultados «teoréticos» traducibles a un lenguaje conceptual riguroso. Esos resultados se encuentran también en las otras obras de Nietzsche, a veces antes y, a menudo, seguramente después (desde *Más allá del bien y del mal* hasta *La voluntad de poder*). Pero no es casual que esas obras, al menos allí donde no repiten simplemente, aunque sea a la luz de nuevas adquisiciones (la idea del eterno retorno), el itinerario del desenmascaramiento de la metafísica, queden en el estado de apuntes en un desorden aparentemente insuperable o se presenten llenas de contradicciones casi insanables, en las que uno se pierde como en un laberinto que no sólo no tiene salida, sino que no posee siquiera un diseño interno reconocible. Es cierto que la confusión de los apuntes póstumos (sólo gravemente acrecentada por el orden que les impuso la hermana de Nietzsche, la primera en publicarlos, realizando numerosas y reales falsificaciones)[8] tiene

7. Ver las páginas dedicadas en *Ecce Homo* a *Así habló Zaratustra* y ver K. LÖWITH, *Nietzsches Philosophie*, cit., pp. 64 y ss., con los textos a los que se hace referencia.

8. La cuestión de la importancia de *La voluntad de poder* (la obra compuesta por Elizabeth FÖRSTER NIETZSCHE y Peter GAST, y editada definitivamente en 1906, organizando, con la ayuda de uno de los esquemas previstos por el propio Nietzsche, los apuntes, pero no todos, que él estaba preparando) fue planteada clamorosamente hace pocos años, por Karl SCHLECHTA, con su edición de las obras de Nietzsche publicada en 1956 (*Niezsches Werke in drei Bänden*, Munich, Hanser); en el apéndice del III volumen y en una serie de ensayos publicados aparte (*Der Fall Nietzsche*, 1958) Schlechta ponía en evidencia la arbitrariedad de la organización dada a la obra. En su edición del material póstumo se limitó, sin embargo, a reimprimir en orden cronológico y sin ningún título o subdivisión, el material usado en *La voluntad de poder* de 1906. Sólo más tarde se cumplió el paso decisivo en el camino abierto por Schlechta con el comienzo de una nueva edición crítica de toda la obra de Nietzsche supervisada por dos estudiosos italianos: Giorgio Colli y Mazzino Montinari (editada en alemán por De Gruyter de Berlín, en traducción italiana de Adelphi de Milán. Han aparecido hasta ahora 13 tomos), que comprende también una edición del material póstumo preparado por Nietzsche con vistas a *La voluntad de poder*, y que aquí es reordenado y completado con las partes (numerosas y muy a menudo significativas) cortadas en la edición de 1906. Nos hemos atenido a esta edición, recurriendo a la otra (y esto vale también para los inéditos de otros períodos: cuando no están disponibles en la nueva edición Colli-Montinari son citados en la edición de Musarion, véase la *Advertencia*) sólo para las partes que todavía no han sido publicadas. Sobre cuestiones filológicas conectadas con la edición de los fragmentos póstumos relativos a *La voluntad de poder*, véanse las «Noticias y notas» en los volúmenes correspondientes de la edición Colli-Montinari. Ejemplos notables de verdaderas falsificaciones realizadas por la hermana de Nietzsche en las ediciones de *La voluntad de poder* supervisadas por ella son proporcionados por Colli-Montinari en una comunicación

su justificación biográfica; pero —sobre todo si pensamos en las otras obras que siguieron a *Zaratustra* que vuelven a recorrer el itinerario del desenmascaramiento— es lícito pensar que esa confusión significa también la imposibilidad objetiva del nuevo pensamiento nietzscheano (eterno retorno, ultrahombre, voluntad de poder) para formularse en términos conceptuales explícitos, dando lugar a argumentaciones y demostraciones. Justamente, testimonio de esta imposibilidad es el estilo alegórico en el sentido ya expuesto de *Zaratustra*, en el cual se lleva a cabo una extraordinaria y originalísima coincidencia entre la empresa estilística de la escritura y la empresa de renovación a cuyo servicio quiere estar la obra. La dificultad para escribir *Zaratustra* es idéntica a la dificultad de salir realmente del mundo de la metafísica y de producir un espíritu libre de la enfermedad de las cadenas. Así, la solución «alegórica» del problema es al mismo tiempo solución estilística y solución del problema del ultrahombre en la única forma en que parece posible para Nietzsche y quizás también para nosotros.

Que ésta y sólo ésta sea la solución es lo que Nietzsche mismo parece considerar problemático, y lo demuestra con los esfuerzos de los últimos años tendientes a resolver, con la voluntad de poder, lo que él llama el problema de la *Züchtung*, la crianza: se entiende la crianza del ultrahombre concebida en términos (que también deben leerse alegóricamente) biológicos. Este biologismo es alegoría justamente por las razones dadas más arriba: el único concepto disponible, alternativo a la noción de un devenir dialéctico del ultrahombre de las condiciones existentes, es el que se refiere al mundo aparentemente (en la cultura presente) más alejado de la esfera en la que puede verificarse una dialéctica histórica, es decir, del mundo natural. Casi todas las referencias de Nietzsche a la naturaleza tienen el sentido de remontarse a un tipo de devenir que no está dialécticamente (reactivamente) ligado al mundo metafísico y que no supone, como todo devenir metafísico, una trascendencia del significado con respecto al proceso. Ahora bien, el problema de la *Züchtung* es el problema de ir más allá de la pura alegoría, es el esfuerzo de una historización del razonamiento del ultrahombre que busca resultados inmediatos y también «políticos».[9] Como veremos, de este esfuerzo nacerán

---

presentada en el Coloquio internacional nietzscheano de Royaumont, 1964, editada ahora en el volumen de miscelánea *Nietzsche* («Cahiers de Royaumont», Philosophie, n. VI), París, Éditions de Minuit, 1967, pp. 127-140.

9. La presencia de «un ansioso impulso artístico-político» en los escritos polémicos de los últimos años, como el *Crepúsculo de los ídolos*, *El Anticristo*, etc., es puesto de manifiesto por Colli-Montinari en la nota final del tomo 2 del vol. VIII de su edición *(Fragmentos póstumos 1887-1888)*, p. 422. Ese impulso nos parece sólo un aspecto del propósito más general que guía a NIETZSCHE en los años en que prepara *Wille zur Mach*, y que se resume en la cuestión de la *Züchtung*, de la crianza o educación del ultrahombre; que es, en términos muy generales, cuestión eminentemente política.

los más graves equívocos y peligros de malentendidos (y de automalentendidos) de la «doctrina» de Nietzsche.

En la alegoría de *Zaratustra* y en el esfuerzo por ir más allá de ella en dirección a un positivismo histórico-político que se le escapa, esfuerzo que podemos considerar en gran parte fallido, Nietzsche realiza en sí mismo, emblemáticamente, el drama del intelectual burgués que, de acuerdo con el proceso de autonomización y liberación de lo simbólico en el que hemos visto constituir la autonegación de la metafísica, se rebela contra el pretendido positivismo de su función social (asegurar el consenso con las instituciones del mundo de la violencia metafísica organizada) y usa los instrumentos que su clase ha puesto a su disposición para negar sus valores básicos, a través de todas las formas de rebelión, desde la ironía del dandy decadente hasta el compromiso revolucionario, que resulta siempre impregnado de elementos nihilistas, profundamente «góticos» —para decirlo en el lenguaje de Bloch— y alegóricos. Si este drama del intelectual burgués, que se identifica con la alegoría de *Zaratustra*, no consigue su propósito de convertirse en principio histórico y político de una nueva humanidad, tampoco representa un fracaso puro y simple que pueda ser interpretado como un síntoma de una situación de crisis y que no contiene ninguna indicación para superarla.[10] Por otra parte, ¿no es el mismo Nietzsche quien nos enseña que sólo el espíritu prisionero está acostumbrado a identificar la verdad de una tesis con su éxito práctico? En el esfuerzo de sobrepasar la excepcionalidad de la experiencia del espíritu libre, que es ese esfuerzo de construir una figura de hombre que ya no sufre de la enfermedad de las cadenas (el ultrahombre),[11]

10. La valoración de Nietzsche como puro síntoma de la decadencia de la burguesía es característica de la tesis de LUKÁCS en la *Destrucción de la razón* (1955; trad. it. de E. Arnaud, Turín, Einaudi, 1959). Es significativo que Lukács, en sus escritos sobre la literatura novecentista, valore sustancialmente en la misma forma a la vanguardia artístico-literaria de nuestro siglo; y si por una parte esto nos recuerda las profundas raíces nietzscheanas de dicha vanguardia, por otra certifica también la constante sordera de una cierta «ortodoxia» marxista para con los contenidos revolucionarios de las vanguardias intelectuales burguesas, llámense éstas Nietzsche, Joyce o Kafka.

11. Al preferir el término «ultrahombre» al más usado «superhombre», para traducir el *Uebermensch* de NIETZSCHE, lo hacemos para acentuar la trascendencia de este tipo de hombre con respecto al hombre de la tradición. La incapacidad de captar esta trascendencia y novedad parece ser común a la mayor parte de las interpretaciones que se han dado a la filosofía de Nietzsche. Esa incapacidad está cerca ante todo, y paradójicamente, de la lectura nazi de Nietzsche (A. BAEUMLER, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig, 1931) y de la de Lukács que hemos recordado. En ambas se toma a Nietzsche como el teórico y exaltador del conflicto de la existencia entendida como lucha y constitución de supremacías; para el intérprete nazi esto revela la esencia misma del hombre; para Lukács, lo que se desprende es solamente la esencia del individuo burgués. Tampoco escapa a esta reducción del *Uebermensch* nietzscheano al hombre de la tradición metafísica la interpretación de HEIDEGGER (*Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, Neske, 1961), que ve en Nietzsche la «culminación» de la metafísica occidental. Las interpretaciones más recientes que de algún modo se conectan con Heidegger, sobre todo de la es-

Nietzsche ofrece toda una serie de indicaciones positivas que pueden adquirir el sentido «histórico» que buscan sólo a través del contacto con un movimiento revolucionario comprometido más concretamente en la lucha por la transformación de la realidad social y política. Lo que queremos decir es que lo alegórico —y por tanto la posibilidad de equívoco— del razonamiento de Nietzsche-Zaratustra está conectado con su completo aislamiento del movimiento revolucionario del proletariado. Pero el carácter abstracto, en sentido hegeliano, que deriva de ese aislamiento, no pertenece sólo al razonamiento de Nietzsche, o —si se quiere aceptar con la debida cautela esta generalización— del intelectual burgués, sino más bien al movimiento revolucionario del proletariado, en cuanto también él sufre con esa separación, por la falta de una parte de su propia realidad. Más simplemente: si es cierto que Nietzsche, y el intelectual burgués que se rebela, no logra encontrar una concreción histórica de la figura del ultrahombre a causa de la falta de un nexo orgánico con el movimiento revolucionario del proletariado, y se presta a ser anexionado, como en efecto lo ha sido, a ideologías y movimientos políticos que —como el fascismo— desmitifican la sociedad burguesa sólo en cuando explicitan más plenamente su violencia aún relativamente oculta en fases anteriores de su desarrollo, es verdad también que la revolución político-económica, si no se hace cargo explícitamente de esos contenidos ético-psicológicos que Nietzsche resume en la figura del ultrahombre, corre el riesgo —y también esto ha sucedido— de tomar como ideales éticos de la revolución sólo las ruinas, ya completamente mistificadas, de la ética burguesa y pequeño-burguesa. Éste es un fenómeno que, por más justificaciones que se le quieran encontrar, está a la vista de todos en la experiencia de la Rusia soviética y de las democracias populares europeas.[12]

---

cuela francesa (Deleuze, Foucault, Klossowski y por último Pautrat), se dirigen, aunque de una manera no siempre clara, a una superación de esta posición; utilizando la noción heideggeriana de «diferencia», recuperan el significado positivo de la negación nietzscheana de la unidad del ser (y por lo tanto de su insistencia sobre el conflicto, el caos, el carácter interpretativo de todo). Sin embargo, siempre queda la duda de que este tipo de exégesis tienda a recaer en módulos «paleo-existencialistas»: esto parece documentado por BLANCHOT, uno de los maestros de la joven crítica francesa, en cuyo *Entretien infini*, cit., p. ej., pp. 210 y 222-225, se encuentra una síntesis de motivos heideggerianos y de elementos claramente jaspersianos (fracaso, finitud, contradicción). Como prueba del peso de la temática del primer existencialismo —y por lo tanto del HEIDEGGER de *El ser y el tiempo*— tiene en el reciente pensamiento francés que se remonta a Nietzsche, se puede leer el capítulo 9 del citado *Las palabras y las cosas* de M. FOUCAULT, que en muchas partes parece una verdadera «transcripción» comentada de la analítica existencial de *El ser y el tiempo*. Por tanto, es lícito preguntarse si la lectura de Nietzsche que se inspira en tales premisas está realmente en condiciones de captar la novedad del *Uebermensch*.

12. La literatura sobre este tema es ya muy vasta, sobre todo después de 1968. Entre los textos que la han anticipado e inspirado debemos señalar como fundamentales: *La revolución sexual* de W. REICH (1936; trad. it. de V. Di Giuro, Mi-

Reconocer esta simétrica abstracción de los dos aspectos (ético-psicológico y político-económico) de la revolución quiere decir también rechazar el esquema que ve al intelectual burgués rebelde solamente como un compañero de camino siempre dependiente de la guía de la clase-obrera. En realidad, e incluso a la luz de las relaciones conflictivas que en nuestro siglo han existido entre vanguardias intelectuales burguesas y movimiento político del proletariado, el significado de la experiencia de Nietzsche y la actualidad de una relectura de su obra consisten en mostrar la función específica insustituible que la rebelión del intelectual burgués puede asumir en el cuadro de un movimiento revolucionario. La vida de Nietzsche, profesor de filología jubilado, pero en realidad aún más «descolocado» de cuanto comportase esta condición —por otra parte, aunque por motivos de salud, elegida prematuramente— es emblemática de una forma de exclusión que, a partir de la mitad del siglo pasado por lo menos, han experimentado intelectuales y artistas siempre con mayor frecuencia y dramáticamente en la sociedad de la organización total. Esta conclusión que no es económica, sino ético-psicológica, hace del intelectual burgués una especie peculiar de «proletario», capaz de convertirse, como los excluidos que son los proletarios y los explotados del sistema económico capitalista, en observador privilegiado de las tortuosidades de la *ratio* que rige ese sistema. De acuerdo a la específica forma de alienación que sufre, un intelectual como el profesor Nietzsche vivirá y reconocerá estas tortuosidades ante todo como hechos del «espíritu», de la cultura, del mundo de los símbolos,[13] hasta ir a buscar las estructuras del

---

lán, Feltrinelli, 1963) y *El marxismo soviético*, de H. MARCUSE (1958; trad. it., Módena, Guanda, 1968) (hay trad. cast.).

13. Ver las observaciones de G. Bataille en el ensayo sobre «El viejo topo» y el prefijo *su* en las palabras «*superhombre* y *surrealista*», traducido al italiano en el vol. *Crítica del ojo*, supervisada por S. Finzi, Rimini, Guaraldi, 1972, pp. 136 y ss.; para Bataille, vivir la alienación a nivel de contenidos éticos, psicológicos y, en general simbólicos y espirituales, es todavía un vivirlos de modo mistificador. Ésta es la tesis general del ensayo. «Cualquier subversión en el interior del dominio intelectual burgués comienza con formas que responden muy imperfectamente a la solución de esas dificultades. En vez de recurrir a las actuales formas inferiores cuyo juego terminará por destruir las prisiones burguesas —se trata aquí no sólo de las condiciones materiales del proletariado, sino también de la asfixia impuesta generalmente en el orden moral— la subversión trata inmediatamente de crear sus valores propios para oponerlos a los valores establecidos» (p. 137). A pesar del inciso sobre las exigencias morales, Bataille no cree en la rebelión intelectual burguesa, sino como acto destructor (como las revoluciones burguesas con respecto a la revolución proletaria) que debe abrir el camino a otra revolución, conducida no ya en nombre de los «valores» (y por lo tanto de un «su»). (Bataille no se percata de que el ultrahombre nietzscheano, con su fundamento en la idea del eterno retorno, es justamente la negación radical de toda trascendencia de valores.) Pero la radical separación del intelectual burgués de una mítica clase proletaria realmente revolucionaria, ¿no reproduce mecánica y un poco masoquistamente la estructura de clase de la sociedad capitalista (la división del trabajo) y, por añadidura, en una fase que ya no es más la nuestra? Y, además, ¿no demuestra que es una tendencia característica del intelectual bur-

dominio en la historia y en la etimología de las palabras, y más generalmente en las formas de la gramática y de la sintaxis, como sucederá en *La genealogía de la moral*. La contribución que él hace de este modo a la revolución es la elaboración de una crítica radical de los modelos éticos de la burguesía y la prefiguración de modelos alternativos.

Recibir y descifrar en este sentido la alegoría de *Zaratustra* es, a nuestro modo de ver, el único modo de avanzar en la dirección de aquel *otro* que esa alegoría indica. Es también ir más allá de ella, y no una lectura que se considere más «exacta» que otras, más fiel a lo que Nietzsche sabía y pensaba explícitamente. Pero este otro que él no sabía y no pensaba explícitamente, y que en cambio «está» de alguna manera en su texto, no es una misteriosa presencia-ausencia del ser; o puede serlo también, siempre que se la entienda como la efectividad de su situación histórica que va hacia su propia concreción, es decir, hacia la recuperación de su propia esencia. Con las debidas diferencias, lo alegórico de la situación, de Nietzsche más que del texto, es aún la nuestra, al menos en la medida en que el problema de realizar la síntesis entre los dos aspectos, que hemos llamado abstractos, en su aislamiento de la revolución, es una tarea todavía por realizar.

Este razonamiento, que parece llevar lejos, tiene su legitimidad como explicitación de la situación hermenéutica en la cual se emprende hoy la relectura de *Zaratustra* y en general de toda la obra de Nietzsche. Lo que se trata de entender es el sentido más radical del estilo alegórico de *Zaratustra* para comprender los equívocos a que da lugar el razonamiento que, como el de *La voluntad de poder*, trata de sobrepasar la alegoría permaneciendo en el plano de la escritura (y por lo tanto de un trabajo teórico llevado a cabo con los instrumentos de la reflexión individual). Desde este punto de vista, *Zaratustra* es, esencialmente, la última y decisiva obra de Nietzsche. Después de ella, sólo puede haber: o la repetición de los análisis desenmascarantes ya realizados en las obras precedentes —que, sin embargo, a la luz del «descubrimiento» del eterno retorno, se reformulan en base a un reconocimiento más preciso y explícito de la moral y la metafísica como fenómenos de dominio—, o Nietzsche va al encuentro del error que el citado aforismo de *El caminante y su sombra* reprocha al cristianismo, creyendo poder superar con una operación puramente teórica, de construcción y clarificación conceptual, la condición alegórica y profética que impone al pensamiento la perduración de la enfermedad de las cadenas.

---

gués de la de colocar siempre «en otra parte» el verdadero centro motor del movimiento revolucionario?

II. El eterno retorno y la decisión

Zaratustra es el profeta del eterno retorno de lo igual, y al mismo tiempo es el que anuncia al ultrahombre. Entender el nexo entre estos dos significados de Zaratustra significa entender la solución —dentro de los límites definidos más arriba— que Nietzsche propone para el problema de la liberación y la conexión de esta solución con la idea directriz de la máscara. Solución del problema de la liberación significa, como hemos dicho ya muchas veces, llegar a pensar la posibilidad de un hombre ya no metafísico, de un pensamiento genealógico libre de la enfermedad de las cadenas. Y éste es el problema que Nietzsche piensa resolver con la idea del eterno retorno de lo igual.[1]

Nietzsche habla de su «descubrimiento» del eterno retorno en una página de *Ecce Homo*, donde indica esta idea como la concepción fundamental de *Zaratustra*. Según esta anotación autobiográfica, se le ocurrió la idea durante un paseo a orillas del lago de Silvaplana, en la Alta Engandina, un día de agosto de 1881 (EH, «Así habló Zaratustra», 1) «A 6.000 pies más allá del hombre y del tiempo». Lo que impresiona en esta afirmación de Nietzsche es la aparente casualidad con que surge la idea del eterno retorno, que en cambio parecería deber conectarse más orgánicamente con su obra precedente. Además, Nietzsche no insiste particularmente sobre la casualidad del descubrimiento. A lo sumo, lo que le importa es subrayar que esta idea representa un momento decisivo en el desarrollo de su obra. En la medida en que está conectada con la solución del problema de la enfermedad de las cadenas, esta idea se nos aparece al mismo tiempo

1. La del eterno retorno ha sido remarcada como una idea central por los intérpretes clásicos de Nietzsche, desde K. LÖWITH, *Nietzsches Philosophie*. Sin embargo, para Löwith, esta doctrina de Nietzsche culmina en un *impasse* que no puede dejar de pesar sobre toda tentativa de reconstruir, en el ápice de la modernidad, una concepción del tiempo y del ser de tipo griego. En Löwith el eterno retorno indica sólo una «metafísica» precristiana que Nietzsche contrapone, sin esperanza de éxito, a la mentalidad historicista moderna inaugurada por el cristianismo. También en HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., el eterno retorno ocupa una posición central ya que es uno de los cinco «títulos» fundamentales que resumen el pensamiento de Nietzsche; a diferencia de Löwith, el eterno retorno no es aquí una tesis metafísica (una descripción del ser) que se contrapone a otras, sino un evento dentro de la historia del ser en la época moderna, caracterizada por el triunfo del subjetivismo y el voluntarismo. En este cuadro, que representa ya un importante paso hacia el reconocimiento del eterno retorno como un estado por instituir, la doctrina sigue siendo caracterizada en sentido puramente «negativo», como expresión de la pérdida final del *Boden* a la que lleva la reducción de todo ente a *Grund* (véase la nota 13 del cap. 1, secc. II).

como «casual» y orgánicamente ligada a los resultados de la especulación nietzscheana precedente. Casual en cuanto entra también ella como idea «resolutiva» del problema del hombre ya no metafísico en el ámbito de la alegoría y la profecía y no puede tener relaciones de deducibilidad dialéctica con lo que la precede. Pero comparte con la alegoría también la ambigüedad de esta no relación; desde un determinado punto de vista, es decir, por uno de sus significados, que no es el decisivo pero sin el cual no se daría el decisivo, esta idea es también el lógico desarrollo de los resultados alcanzados hasta aquí por la búsqueda de Nietzsche. Este doble carácter explica por qué Nietzsche —aparte de los apuntes para *La voluntad de poder*, que nunca llegaron a una formulación definitiva, y sobre todo, cargados muy a menudo de equívocos de automalentendidos— no se preocupa de buscar una «demostración» cualquiera para esta doctrina que, por una parte, queda como una pura y simple reformulación de las conclusiones de las obras anteriores y del itinerario desenmascarante; y, por otra, como un anuncio de tipo absolutamente «profético» y alegórico en el sentido que hemos indicado. Este segundo aspecto se halla también en la base de la inagotabilidad que la idea parece tener en la obra de Nietzsche, por lo cual no es nunca explicitada totalmente en ninguna formulación y da lugar a continuas reinterpretaciones, a menudo desviadas, y se presenta finalmente, como la propuesta de un experimento que la humanidad debe hacer consigo misma y que aclarará su sentido sólo cuando sea puesta a prueba. En su esencia más íntima esta idea trasciende a toda formulación, no por su profundidad metafísica, sino sólo por este carácter teórico-práctico. Nietzsche dirá a menudo que el eterno retorno es el nuevo gran principio selectivo de la humanidad, el cual distingue entre humanidad superior e inferior en base a la capacidad para «soportarlo» que tengan los hombres (WzM, 1058).

Esto debe entenderse en el sentido que el mismo contenido teórico de la idea no puede entenderse más que a condición de operar una transformación del hombre y del mundo en el que éste se halla: el mundo y el hombre no son aquí simple sujeto de descripción, sino de transformación. Es el carácter teórico-práctico el que hace de *Zaratustra* una obra profética.

La indicación explícita del nexo que une a Zaratustra con el itinerario de desenmascaramiento de la metafísica viene de una página del *Crepúsculo de los ídolos* que cierra con la fórmula «*incipit Zaratustra*», la descripción del desarrollo nihilista de la civilización occidental, o sea, de lo que hemos llamado el proceso de autonegación de la metafísica que Nietzsche acentúa aquí en su aspecto de reducción general de la realidad a fábula.[2] Zara-

2. *Cf.* GD, «Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula», que, según un plan de la primavera de 1888 debía ser el primer capítulo de *La voluntad de poder* (*cf.* VI, 3, p. 494, nota 39):

tustra aparece así como el punto de llegada del proceso de liberación de lo simbólico que lleva al nacimiento del espíritu libre y del pensamiento genealógico. Por otra parte —como se ve claramente en los dos aforismos finales del libro cuarto de *La gaya ciencia* en los cuales se anuncia por primera vez la idea del eterno retorno y se habla, en seguida, de Zaratustra—, también aquí Zaratustra y el eterno retorno están unidos en el título del segundo aforismo (FW, 342), «*Incipit tragoedia*», con aquella que, en las obras de este período y sobre todo en *La gaya ciencia*, es la fórmula misma de la liberación de lo simbólico, es decir, la restauración de un espíritu trágico, que también en *La voluntad de poder* seguirá siendo el carácter distintivo de lo dionisíaco.[3] Trágico es el espíritu libre como libre afirmarse del impulso poético; trágico es Zaratustra como triunfo del impulso afirmativo (*cf.* EH, «Así habló Zaratustra», 1).

Más allá de estas conexiones textuales de la nueva temática del eterno retorno con la de la liberación de lo simbólico que cons-

---

«1. El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso —él vive en ese mundo, *es ese mundo.*
(La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis "yo, Platón, *soy* la verdad".)

2. El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso ("al pecador que hace penitencia").
(Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible —*se convierte en una mujer*, se hace cristiana...)

3. El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo.
(El el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, konigsberguense.)

4. El mundo verdadero —¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también *desconocido*. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?...
(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.)

5. El "mundo verdadero"; una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga; una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, *por consiguiente*, una Idea refutada: ¡eliminémosla!
(Día claro; desayuno; retorno del *bon sens* [buen sentido] y de la jovialidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres.)

Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, *¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!*
(Mediodía: instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; *Incipit Zaratustra.*»

3. Ver, por ejemplo, FW, 153, donde a la muerte de Dios corresponde la afirmación de la libertad creativa del hombre poeta (es más: esa muerte es un producto del hombre poeta mismo); esta libertad parece poderse ejercitar aquí tanto en la dirección de la tragedia como de la comedia. Pero lo esencial es que siempre se trata de «teatro», es decir, de máscara y de símbolo liberado. La equivalencia de lo trágico con la libertad dionisíaca y no con una actitud pesimista o resignada está clara, por ejemplo, en WzM, 1029: «Yo he puesto al conocimiento delante de imágenes tan tremendas, que es imposible en él todo "placer epicúreo".» Sólo la *alegoría dionisíaca* es la adecuada: «*yo fui el primero en descubrir lo trágico*».

tituye el hilo conductor del desenmascaramiento nietzscheano de la metafísica, el nexo de esta nueva idea —que se apodera literalmente, después de 1881, del pensamiento y la obra de Nietzsche— con los resultados de las obras precedentes, se puede captar a través de la otra noción, también nueva, como la del eterno retorno, de *nihilismo* a la cual Nietzsche daba una gran importancia en los planes y esbozos que preparaba para *La voluntad de poder*. Para ordenar estos apuntes, los primeros editores eligieron un plan, en el cual, como en varios otros, se dedicaba al nihilismo todo el primer libro de la obra; en este libro se hallan reunidos ahora los apuntes de Nietzsche relativos a ese concepto. Si también la del nihilismo es una noción nueva, como la del eterno retorno, en la obra madura de Nietzsche se relaciona más explícitamente con la temática de las obras precedentes y —por las conexiones que mantiene con la idea del eterno retorno— puede ayudar a la comprensión de las relaciones que esta última idea tiene con aquellas obras. Ya desde el fragmento del *Crepúsculo de los ídolos* que hemos transcrito, y que resume un poco los resultados y el sentido del itinerario del desenmascaramiento de la metafísica, resulta claro que en este proceso existe una sustancia nihilista, es decir, de progresiva negación de todos los valores, los significados, los criterios, las «realidades», sobre los que se basaban la metafísica y la moral tradicionales. Este resultado no es sólo la consecuencia del itinerario especulativo de Nietzsche, sino el resultado de un proceso histórico que involucra a toda la civilización occidental. El nihilismo no es una idea ni una estructura estable de la realidad que en un momento dado es descubierta por un pensador y convertida en objeto de una demostración filosófica. El nihilismo es un evento del cual forma parte también el desenmascaramiento teórico llevado a cabo por Nietzsche. El nihilismo es como la «muerte de Dios», que se distingue de toda toma de posición atea precisamente por su carácter de evento. Como veremos, el eterno retorno comparte con el nihilismo y la muerte de Dios este radical carácter de eventualidad, y a esto debe atribuirse también la peculiar característica de alegoría y profecía que lo distingue y distingue al mismo *Zaratustra*. Además, ésta es la razón última que ya en la hermenéutica medieval rige y justifica —junto a la trascendente inefabilidad de Dios— la esencia alegórico-anagógica de las Escrituras: ella es profecía, no habla misteriosamente de *estructuras* metafísicas de lo real, sino que anuncia *eventos* sucedidos en parte y en parte por acaecer, pero que tienen entre ellos un vínculo esencial hasta el punto de ser tomados legítimamente los unos como signos (eficaces: los sacramentos) de los otros. Todo esto, aunque sea secularizado, parece poder leerse también en lo alegórico de *Zaratustra*, y no contrasta con las razones histórico-sociales de esta alegoría indicadas en las páginas precedentes. Ya sea aquí o allí, en el fondo de la alegoría encontramos la pertenencia del pro-

feta a una historia en movimiento, dramáticamente abierta, que excluye toda posibilidad de descripción conceptual-metafísica, que sólo se puede expresar en formas continuamente reinterpretables, y cuya continua reinterpretación es siempre una elección práctica que modifica la vida de quien la hace y el mundo en que esta persona vive.

Este carácter de evento hace que el nihilismo tenga una naturaleza ambigua (WzM, 22; y *cf.* WzM, 13, donde está indicado como «estado intermedio»); puede ser tanto el signo de una mayor potencia del espíritu como el de una disminución de esa potencia: es decir, nihilismo activo o nihilismo pasivo. El activo, en otro apunte, parece definirse en base a la fuerza «con que podemos confesar la *necesidad* de la mentira» (WzM, 15); mientras que el pasivo es la pura y simple constatación del hecho que «todos los valores supremos se han desvalorizado» (WzM, 2), constatación que da lugar a una «absoluta insostenibilidad de la existencia» (WzM, 3). La descripción del proceso a través del cual se llegó a la conclusión del nihilismo radical repite sustancialmente, en el primer libro de *La voluntad de poder*, las líneas de itinerario de desenmascaramiento y autonegación de la metafísica que hemos seguido en las obras anteriores a *Zaratustra*. El único elemento nuevo que aparece aquí es el tiempo, o sea, la conexión (de la cual hemos partido) de la idea del nihilismo con la del eterno retorno de lo igual. Además, veremos que justamente esta idea transforma de modo radical las conclusiones a las que había llegado Nietzsche en las obras anteriores, haciendo finalmente más concreta esa liberación de lo simbólico que en esas obras había quedado a un nivel problemático. El nihilismo se relaciona con la idea del eterno retorno, sobre todo en su aspecto pasivo y negativo: ya el aforismo final de la primera parte de *Humano, demasiado humano* se preguntaba cómo es posible todavía existir con la conciencia de la necesidad y la universalidad de la ficción (MA, 34); universalidad de la ficción significa también que todas las metas que nos fijamos y mediante las cuales damos un sentido al devenir son, a su vez, ficciones, totalmente internas a ese devenir e incapaces de conferirle un sentido a título de objetivos y de fines. El nihilismo, como pensamiento de una «duración sin finalidad ni meta», en la cual «somos engañados y al mismo tiempo no tenemos la fuerza de no ser engañados», es el pensamiento más paralizante. «Imaginémonos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia tal cual es, sin sentido ni finalidad, pero que vuelve inevitablemente, sin un final en la nada: "el eterno retorno". Y ésta es la forma extrema del nihilismo: la nada (el no sentido) eterno» (WzM, 55).

De este modo, la idea del eterno retorno encuentra una conexión explícita con el itinerario del desenmascaramiento de la metafísica; a la par del nihilismo, ésta se revela como la sustancia misma de este proceso. Pero, como sucede siempre en Nietz-

sche con toda radicalización (sin que esto implique una estructura dialéctica, si es cierto todo lo que hemos visto y dicho hasta ahora), al alcanzar este punto extremo del nihilismo se encuentra también el camino para pasar a una condición diferente. Este camino es la idea del eterno retorno que, como el nihilismo, tiene también un sentido «activo» que se trata de descubrir en toda su fuerza liberadora. Es el sentido activo que constituye la esencia de la idea, su novedad respecto de los resultados alcanzados hasta ahora, y fundamenta también, por las razones antedichas, lo alegórico y lo profético de *Zaratustra*.

La ambigüedad de la idea del eterno retorno y lo problemático del paso del uno al otro de sus significados está expresada en uno de los capítulos fundamentales de *Zaratustra*, el cual puede tomarse legítimamente como hilo conductor para descubrir el significado de la obra. Se trata de un capítulo titulado «*De la visión y del enigma*», que se halla casi al principio de la tercera parte, y con respecto al cual todo lo que lo antecede y sigue, en todas las demás partes, puede considerarse como preparación o comentario.[4]

4. *Cf.* Z, III: «De la visión y del enigma»; lo transcribimos en su totalidad porque es necesario tenerlo a la vista:

«1

Cuando se corrió entre los marineros la voz de que Zaratustra se encontraba en el barco —pues al mismo tiempo que él había subido a bordo un hombre que venía de las islas afortunadas — produjose una gran curiosidad y expectación. Mas Zaratustra estuvo callado durante dos días, frío y sordo de tristeza, de modo que no respondía ni a las miradas ni a las preguntas. Al atardecer del segundo día, sin embargo, aunque todavía guardaba silencio, volvió a abrir sus oídos: pues había muchas cosas extrañas y peligrosas que oír en aquel barco, que venía de lejos y que quería ir más lejos aún. Zaratustra era amigo, en efecto, de todos aquellos que realizan largos viajes y no les gusta vivir sin peligro. Y he aquí que, por fin, a fuerza de escuchar, su propia lengua se soltó y el hielo de su corazón se rompió: — entonces comenzó a hablar así:

"A vosotros los audaces buscadores e indagadores, y a quienquiera que alguna vez se haya lanzado con astutas velas a mares terribles,

a vosotros los ebrios de enigmas, que gozáis con la luz del crepúsculo, cuyas almas son atraídas con flautas a todos los abismos laberínticos: — pues no queréis, con mano cobarde, seguir a tientas un hilo y que, allí donde podéis *adivinar*, odiáis el *deducir*, —

a vosotros solos os cuento el enigma que *he visto*, — la visión del más solitario. —

Sombrío caminaba yo hace poco a través del crepúsculo de color de cadáver, — sombrío y duro, con los labios apretados. Pues *más de un* sol se había hundido en su ocaso para mí.

Un sendero que ascendía obstinado a través de pedregales, un sendero maligno, solitario, al que ya no alentaban ni hierbas ni matorrales: un sendero de montaña crujía bajo la obstinación de mi pie.

Avanzando mudo sobre el burlón crujido de los guijarros, aplastando la piedra que lo hacía resbalar: así se abría paso mi pie hacia arriba.

Hacia arriba: — a pesar del espíritu que de él tiraba hacia abajo, hacia el abismo, el espíritu de la pesadez, mi demonio y enemigo capital.

Hacia arriba: — aunque sobre mí iba sentado ese espíritu, mitad enano, mitad topo; paralítico; paralizante; dejando caer plomo en mi oído, pensamientos-gotas de plomo en mi cerebro.

La complejidad de la estructura narrativa (Zaratustra narra una visión, que luego se desarrolla cuando él llega al lugar donde yace el pastor con la serpiente, en una especie de sueño, y en el sueño tiene la visión ulterior del pastor que muerde a la serpiente) forma parte de aquella cautela que Nietzsche recomenda-

---

"Oh Zaratustra, me susurraba burlonamente, silabeando las palabras, ¡tú piedra de la sabiduría! Te has arrojado a ti mismo hacia arriba, mas toda piedra arrojada — ¡*tiene que* caer!

¡Oh Zaratustra, tú piedra de la sabiduría, tú piedra de honda, tú destructor de estrellas! A ti mismo te has arrojado tan alto, — mas toda piedra arrojada — ¡tiene que caer!

Condenado a ti mismo, y a tu propia lapidación: oh Zaratustra, sí, lejos has lanzado la piedra, — ¡mas sobre *ti* caerá de nuevo!»

Calló aquí el enano; y esto duró largo tiempo. Mas su silencio me oprimía; ¡y cuando se está así entre dos, se está, en verdad, más solitario que cuando se está *solo*!

Yo subía, subía, soñaba, pensaba, — mas todo me oprimía. Me asemejaba a un enfermo al que su terrible tormento le deja rendido, y a quien un sueño más terrible todavía vuelve a despertarle cuando acaba de dormirse. —

Pero hay algo en mí que yo llamo valor: hasta ahora éste ha matado en mí todo desaliento. Ese valor me hizo al fin detenerme y decir: "¡Enano! ¡Tú! ¡O yo!» —

El valor es, en efecto, el mejor matador, — el valor que ataca: pues todo ataque se hace a tambor batiente.

Pero el hombre es el animal más valeroso: por ello ha vencido a todos los animales. A tambor batiente ha vencido incluso todos los dolores; pero el dolor por el hombre es el dolor más profundo.

El valor mata incluso el vértigo junto a los abismos: ¡y en qué lugar no estaría el hombre junto a abismos! ¿El simple mirar no es — mirar abismos?

El valor es el mejor matador: el valor mata incluso la compasión. Pero la compasión es el abismo más profundo: cuanto el hombre hunde su mirada en la vida, otro tanto la hunde en el sufrimiento.

Pero el valor es el mejor matador, el valor que *ataca*: éste mata la muerte misma, pues dice: "¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!"

En estas palabras, sin embargo, hay mucho sonido de tambor batiente. Quien tenga oídos, oiga. —

2

"¡Alto! ¡Enano!, dije. ¡Yo! ¡O tú! Pero yo soy el más fuerte de los dos: — ¡tú no conoces mi pensamiento abismal! ¡*Ese* — no podrías soportarlo!" —

Entonces ocurrió algo que me dejó más ligero: ¡pues el enano saltó de mi hombro, el curioso! Y se puso en cuclillas sobre una piedra delante de mí. Cabalmente allí donde nos habíamos detenido había un portón.

"¡Mira ese portón! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final.

Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante — es otra eternidad.

Se contraponen esos caminos: chocan derechamente de cabeza: — y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: 'Instante'.

Pero si alguien recorriese uno de ellos — cada vez y cada vez más lejos: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente?" —

"Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo."

"Tú, espíritu de la pesadez, dije encolerizándome, ¡no tomes las cosas tan a la ligera! O te dejo en cuclillas ahí donde te encuentras, ¡cojitranco! — ¡y yo te he subido hasta aquí!

¡Mira, continué diciendo, este instante! Desde este portón llamado Instante

ba como necesaria en la página del *Caminante y su sombra*, con mayor razón ya que estamos aquí frente al pensamiento central de toda la obra. Sin detenernos aún sobre esta complejidad debemos tratar de leer el sentido de esta visión enigmática para el problema que nos interesa, es decir, el de la ambigüedad de la idea del eterno retorno, ambigüedad que, como veremos, termina por estratificarse no en dos, sino en tres planos de significado, contenidos uno en otro.

Lo que se trata de explicar es, ante todo, la relación entre la visión inicial de Zaratustra, la que lo pone frente a la puerta bajo la cual se unen los dos senderos; y el segundo momento, la aparición del pastor que muerde la cabeza a la serpiente. Esta relación sólo se explica con la característica ambigüedad teórico-práctica de la idea del eterno retorno. La visión inicial es todavía una visión metafísico-esencial, el momento teórico de la idea que está completa en sí misma, pero que adquiere su sentido sólo cuando interviene la decisión práctica que ella requiere. No se puede explicar de otra forma la relación entre los dos momentos porque el segundo no agrega nada (como el predicado de la exis-

---

corre *hacia atrás* una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad.

Cada una de las cosas que *pueden* correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que *pueden* ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez?

Y si todo ha existido ya: ¿qué piensas tú, enano, de este instante? ¿No tendrá también este portón que — haber existido ya?

¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí *todas* las cosas venideras? ¿*Por tanto* — — — incluso a sí mismo?

Pues cada una de las cosas que *pueden* correr: ¡también por esa larga calle *hacia adelante* — *tiene que* volver a correr una vez más! —

Y esa araña se arrastra con lentitud a la luz de la luna, y esa misma luz de la luna, y yo y tú, cuchicheando ambos junto a este portón, cuchicheando de cosas eternas — ¿no tenemos todos nosotros que haber existido ya?

— y venir de nuevo y correr por aquella otra calle, hacia adelante, delante de nosotros, por esa larga, horrenda calle —, ¿no tenemos que retornar eternamente?" —

Así dije, con voz cada vez más queda; pues tenía miedo de mis propios pensamientos y del trasfondo de ellos. Entonces, de repente, oí *aullar* a un perro cerca.

¿Había oído yo alguna vez aullar así a un perro? Mi pensamiento corrió hacia atrás. ¡Sí! Cuando era niño, en remota infancia:

— entonces oí aullar así a un perro. Y también lo vi, con el pelo erizado, la cabeza levantada, temblando, en la más silenciosa medianoche, cuando incluso los perros creen en fantasmas:

de tal modo que me dio lástima. Pues justo en aquel momento la luna llena, con un silencio de muerte, apareció por encima de la casa, justo en aquel momento se había detenido, un disco incandescente, — detenido sobre el techo plano, como sobre propiedad ajena: —

esto exasperó entonces al perro: pues los perros creen en ladrones y fantasmas. Y cuando de nuevo volví a oírle aullar, de nuevo volvió a darme lástima.

¿A dónde se había ido ahora el enano? ¿Y el portón? ¿Y la araña? ¿Y todo el cuchicheo? ¿Había yo soñado, pues? ¿Me había despertado? De repente me encontré entre peñascos salvajes, solo, abandonado, en el más desierto claro de luna.

¡Pero allí yacía por tierra un hombre! ¡Y allí! El perro saltando, con el pelo erizado, gimiendo — ahora él me veía venir — y entonces aulló de nuevo, *gritó*: — ¿había yo oído alguna vez a un perro gritar así pidiendo socorro?

Y, en verdad, lo que vi no lo había visto nunca. Vi a un joven pastor

tencia a los famosos táleros kantianos) al concepto delineado en el primero. Todo el contenido de ese concepto quedaría en un plano puramente hipotético si no existiese el segundo momento.

Si las cosas son así, se podrá pensar también que el segundo momento de la visión no se agrega al primero como una fase sucesiva, sino que tiene que ver de algún modo con la «verdad» de todo el primer momento. Si el mordisco del pastor no es simplemente un elemento para añadir a los otros en la descripción de la visión, no se referirá tampoco a este o a aquel particular elemento de la visión primitiva, sino que tendrá que ver con toda ella en su totalidad.

Ahora bien, ¿qué ve Zaratustra en su visión primitiva? Un portalón debajo del cual se encuentran dos caminos que «nadie ha recorrido aún hasta su final»: son las dos dimensiones del tiempo, pasado y futuro, ambos extendidos en la eternidad, que se unen bajo la puerta del instante. Zaratustra plantea al enano que lo acompaña la pregunta: ¿los dos senderos se contradicen eternamente, o en cambio terminan por cerrarse en círculo? La respuesta del enano es que realmente se cierran en círculo, ya que «todas las cosas rectas mienten, toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo». Con esta respuesta del enano, que Zaratustra encuentra insuficiente, porque toma «las cosas muy a la ligera», se cierra una primera fase de la visión, y también una

---

retorciéndose, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto, de cuya boca colgaba una pesada serpiente negra.

¿Había visto yo alguna vez tanto asco y tanto lívido espanto en *un solo* rostro? Sin duda se había dormido. Y entonces la serpiente se deslizó en su garganta y se aferraba a ella mordiendo.

Mi mano tiró de la serpiente, tiró y tiró: — ¡en vano! No conseguí arrancarla de allí. Entonces se me escapó un grito: "¡Muerde! ¡Muerde!

¡Arráncale la cabeza! ¡Muerde!" — éste fue el grito que de mí se escapó, mi horror, mi odio, mi náusea, mi lástima, todas mis cosas buenas y malas gritaban en mí con *un solo grito*. —

¡Vosotros, hombres audaces que me rodeáis! ¡Vosotros, buscadores, indagadores, y quienquiera de vosotros que se haya lanzado con velas astutas a mares inexplorados! ¡Vosotros, que gozáis con enigmas!

¡Resolvedme, pues, el enigma que yo contemplé entonces, interpretadme la visión del más solitario!

Pues fue una visión y una previsión: — *¿qué* vi yo entonces en símbolo? ¿Y *quién* es el que algún día tiene que venir aún?

¿Quién es el pastor a quien la serpiente se le introdujo en la garganta? ¿Quién es el hombre a quien todas las cosas más pesadas, más negras, se le introducirán así en la garganta?

— Pero el pastor mordió, tal como se lo aconsejó mi grito; ¡dio un buen mordisco! Lejos de sí escupió la cabeza de la serpiente: — y se puso en pie de un salto. —

Ya no pastor, ya no hombre, — ¡un transfigurado, iluminado, que *reía*! ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió!

Oh hermanos míos, oí una risa que no era risa de hombre, — — y ahora me devora una sed, un anhelo que nunca se aplaca.

Mi anhelo de esa risa me devora: ¡oh, cómo soporto el vivir aún! ¡Y cómo soportaría el morir ahora! —

Así habló Zaratustra.»

primera interpretación: es el espíritu del enano, «el espíritu de la pesadez» que, sin embargo, hace las cosas demasiado fáciles con la afirmación general de que todo es circularidad, una circularidad que no por casualidad se usa explícitamente para desenmascarar la mentira de todas las cosas rectas, o sea, de todas aquellas que tienen una dirección y, también, un sentido, en los diversos significados de este término. Espíritu de gravedad y solución demasiado fácil se encuentran en el carácter puramente conceptual y aún metafísico de la interpretación: aquí el espíritu de gravedad del enano es el espíritu del docto que, con su pretensión de generalización científica de las cuestiones y las tesis, termina por perder de vista su auténtico alcance, el cual, como veremos, es un alcance *práctico.*

La segunda fase se abre con la contrainterpretación de Zaratustra que no desbarata totalmente la del enano, sino que la muestra en su parcialidad. La novedad de esta contrainterpretación consiste en que, mientras el enano se ha contentado con una genérica profesión de fe en la circularidad e insensatez del todo, Zaratustra va más a fondo y llega al argumento decisivo, al menos en el plano teórico, para el paso del nihilismo negativo al positivo. No sólo todo lo que deviene debe haber ya recorrido al menos una vez el camino del pasado, dado que éste dura una eternidad y por eso ya debe haber visto realizarse todas las posibilidades; sino, sobre todo, hasta la misma puerta que representa al instante presente, ya debe haber existido. Y si los caminos del pasado y del futuro son en verdad curvos, ¿no trae el instante presente detrás de sí *todas* las cosas del porvenir? *Por lo tanto* —también asimismo pasado y futuro se funden en un círculo cuya vertiginosidad extrema consiste en el hecho de que también el instante, que podría parecer un momento privilegiado en esa circularidad, está, en cambio, radicalmente comprendido en ella: el instante ha sido ya eternamente, y éste su haber sido trae ya consigo todas las cosas por venir, comprendido su propio acaecer «futuro».

Llegados a este punto de la visión y de la interpretación, estamos aún, en parte, en la perspectiva del enano; y en parte, más allá de ella. Esta fase se puede comparar, en una correspondencia casi perfecta, con el estado del espíritu libre de *Humano, demasiado humano* y de *La gaya ciencia* que ha sobrepasado ya la pura visión negativa de la necesidad del error —aquí de la insensatez del devenir—, pero se mantiene en una condición que halla dificultades para encontrar una definición; es la libertad de lo simbólico entendida aún como condición excepcional. El espíritu libre ha visto no sólo la necesidad del error, sino también la necesidad de este reconocimiento del error y su inevitable erroneidad (recuérdese FW, 54), y esto le ha dado la posibilidad de elevarse sin angustia por sobre la cuestión de la metafísica; aunque sólo por momentos y siempre teniendo todavía un pie —o mejor, la coti-

dianeidad de su existencia— en el error mismo. La diferencia con la primera negación, esa que recoonce la insensatez y erroneidad de todo, reside sólo en el hecho de que esta segunda negación es más radical y tiene ya la posibilidad de transformarse en una afirmación; en efecto —pensemos en la serenidad del espíritu libre, en el comediante, etc—, ella contiene ya numerosos caracteres afirmativos, pero no se ha desligado aún de su nacimiento como negación; conlleva aún la enfermedad de las cadenas.

Todo esto, este estado aún ambiguo, está indicado en la página de *Zaratustra* por el carácter interrogativo de toda la segunda fase de la visión primitiva, la que hemos llamado la contrainterpretación que Zaratustra opone a la simplificación del enano. Como dijimos, esta segunda interpretación contiene ya, en el plano teórico, todos los elementos necesarios para definir completamente, también en sentido positivo, la doctrina del eterno retorno. O sea: sólo desde el punto de vista de un sujeto que, como «presente», se sienta espectador externo del acaecer del devenir insensato y de la ficción necesaria, ese acaecer puede aparecer aún como un espectáculo desesperante. Dicho con las palabras de *La voluntad de poder*:

«el nihilista filosófico está convencido de que todo lo que sucede está vacío de sentido y es en vano: y no debería existir ningún ser vacío de sentido y en vano. Pero ¿de dónde proviene este "no debería"?» (WzM, 36).

La búsqueda de un sentido, que durante siglos ha sido el antídoto contra el nihilismo y la desesperación, se convierte hoy en el principio de una actitud totalmente negativa con respecto a la existencia, porque la mide aún del mismo modo que aquella necesidad de valores «externos» el devenir que la metafísica había imaginado. Puesto que estos valores externos ya no existen, se han revelado insubsistentes, es más, se han autonegado (la veracidad), se llega entonces a la desesperación. Pero, *¿quién* llega a la desesperación? Hacerse esta pregunta es entender por qué el elemento nuevo contenido en la contrainterpretación de Zaratustra representa un paso decisivo más allá de la desesperación y del nihilismo negativo. Que no debe haber nada vacío de sentido —el canon de valoración del filósofo, que condena así este devenir insensato como negativo y desesperante— es lo que piensa aún justamente el filósofo metafísico acostumbrado a emplear la categoría de sentido como estabilidad trascendente que rige y guía el devenir. De este modo, el sentido, como trascendente al devenir, forma parte, y en posición preeminente, del *sujeto*. Hemos visto cómo la crítica de Nietzsche a la metafísica se basa esencialmente sobre los dos conceptos claves de sustancia y de libertad, que son correlativos entre sí y que se reducen a los de sujeto y objeto. En particular, en virtud de esta radicalización —iniciada en *Zara-*

tustra en base a la idea del eterno retorno— de la crítica a la libertad del hombre, Nietzsche hablará preferentemente, en *La voluntad de poder*, de sujeto y conciencia; encontrada y comprendida a fondo la idea del eterno retorno, no se trata solamente de negar la libertad como aspecto de la moral platónico-cristiana que perpetúa la inseguridad y la violencia, sino de comprender que, en general, la esfera de la subjetividad, que culmina y se manifiesta en el llamado acto libre, pero posee toda una multiplicidad de otros aspectos (conocimiento, emociones), no es originaria y, en cambio, también ella es presa del torbellino de la ficción y la insensatez del devenir.

Al poner en evidencia el hecho de que también el instante, es decir, ese presente que es lo singular con respecto a la eternidad del pasado y del futuro, no es nunca nuevo y está totalmente comprendido en la circularidad, se ha llegado al plano del paso posible del nihilismo negativo al positivo, del eterno retorno como pensamiento paralizante al eterno retorno como liberación de lo simbólico. El sujeto que se sabe inmerso, también él, en el torbellino de la ficción, es el comediante, la figura más constante de aquéllas a través de las cuales Nietzsche define en las obras anteriores a *Zaratustra*, al hombre de espíritu libre, al portador del pensamiento genealógico.

Pero el problema que mueve a Zaratustra es el de superar la fase del espíritu libre y sus límites estéticos. A esto se dirige el segundo, o mejor, el tercer momento (si subdividimos en dos la primera visión) de la visión de Zaratustra. Mientras va formulando en forma interrogativa su propia hipótesis sobre el hecho de que también el instante presente está totalmente consumado en la circularidad del devenir eterno, un perro conduce a Zaratustra con sus ladridos *a otra parte* donde se encuentra de improviso, sin haber ido, y después de una ulterior visión dentro de la visión que lo remonta a otra escena de aullidos nocturnos en la época de su infancia, tiene la impresión de haber cambiado de plano de la realidad, ya que se pregunta si está despierto o sueña. De todos modos, esta realidad diversa se opone, como la otra, a la de la primera visión. La diferencia entre este segundo momento y el primero —y tal vez aluda a eso el título del capítulo— está acentuada por el hecho de que la nueva visión no es interpretada y explicada, es más: por su posición se presenta en definitiva como la verdadera solución de los problemas interpretativos de la primera; pero, en coherencia con lo radicalmente alegórico de toda la obra, no tiene, a su vez, una explicación. Le es dada al lector como ulterior fundamento del plano de la primera visión y termina con una serie de preguntas que orientan, aunque no de una manera unívoca, sobre su sentido que, repitámoslo, es el dar una clave alegórica para la interpretación de la primera parte de la visión. La clave es alegórica, no en cuanto permite desvelar el enigma de la alegoría, sino en cuanto es teórico-práctica, ambi-

gua, «gótica», eventual, es decir, alegórica en los sentidos que hemos indicado como basilares para lo alegórico de todo *Zaratustra.*

La cuestión es ésta: sobrepasar la condición del espíritu libre sigue siendo un problema que no se puede resolver teóricamente. El paso a *otro lugar* significa, ante todo, esto. Que este lugar tiene que ver no con la teoría, sino con la praxis, es lo que, aun en su oscuridad, parece indicar con suficiente seguridad la segunda visión de Zaratustra. El lugar al que se ve transferido Zaratustra por los aullidos del perro es un paisaje desolado, solitario, sembrado de horribles peñascos: estos elementos parecen indicar que hemos pasado del plano de la primera visión, que si es justo el paralelismo establecido, no puede ser otro que el del comediante-espíritu libre, sereno y sonriente, a un lugar de extrema seriedad. En este lugar Zaratustra ve a un joven pastor que se revuelca por el suelo, medio sofocado por una gran serpiente negra que le cuelga de la boca. En vano trata Zaratustra de arrancarla. Grita entonces al pastor que le muerda la cabeza. Y sólo cuando sucede esto, el pastor se libera, se levanta transformado y transfigurado (circundado de luz, como Jesús sobre el Tabor), y ríe con una risa que la humanidad no ha conocido antes que él.

El elemento central de esta segunda parte de la visión es seguramente la noción de decisión. El mordisco del pastor es una decisión que éste toma, incitado por Zaratustra, y que lo libera del grave peligro en que se encontraba. ¿Cuál era este peligro, qué representa la serpiente que amenaza con sofocarlo? Si debemos poder establecer una relación con la primera parte de la visión, la serpiente (también una figura circular) es la doctrina misma del eterno retorno, tal como ha sido formulada en la visión y en las dos interpretaciones del enano y de Zaratustra. Más detalladamente: mientras que la interpretación del enano ya ha sido de algún modo refutada y completada por la contrainterpretación de Zaratustra, esta última ha sido formulada de manera hipotética e interrogativa, y la escena del pastor y la serpiente parece una respuesta a sus preguntas.

En un primer sentido, la respuesta que el pastor da a Zaratustra puede entenderse como una pura y simple refutación de la tesis, según la cual también el instante ya ha sido eternamente. Si esta tesis fuese cierta, el mordisco del pastor no resolvería nada, su decisión no sería una verdadera decisión; el hecho mismo de que le corte la cabeza a la serpiente —círculo— de la eternidad debería indicar este significado de radical objeción a la hipótesis de Zaratustra, una especie de levantarse y comenzar a caminar frente a Zenón para demostrar teóricamente la irrealidad del movimiento. Pero aquí debemos tener presente, ante todo, que en el desarrollo posterior de su obra Nietzsche no parece haber interpretado y elaborado la escena del pastor en este sentido. En particular, a la luz de toda una serie de indicaciones que

encontramos en *La voluntad de poder*, pero también desde el primer anuncio de la idea del retorno en *La gaya ciencia*, el pensamiento del eterno retorno es selectivo, no en cuanto a que el hombre se muestre superior oponiéndose a él, sino en cuanto se muestra capaz de soportarlo. El mordisco a la cabeza de la serpiente debe interpretarse, por lo tanto, en un sentido que no contradiga a estos desarrollos explícitos de la obra nietzscheana, desarrollos en los cuales se encuentra indicada a menudo la idea del eterno retorno como algo «desagradable» y paralizante. Entenderemos entonces el mordisco del pastor como un acto con el cual éste asume y acepta la doctrina del eterno retorno y después del cual se siente libre como no lo había sido nunca, aprende a reír de una manera nueva, encontrando también los caracteres del espíritu libre de las obras anteriores.[5]

El primer y polémico sentido del mordisco a la serpiente no puede ser, sin embargo, ignorado, y debe acomodarse con este segundo que alude a la aceptación de la doctrina del retorno. ¿Cómo puede producirse este acomodamiento de los dos sentidos? Ante todo, es indispensable mantener el primero, el de la reivindicación de la realidad de la decisión, para no borrar del todo la novedad que representa la visión del pastor con respecto a la enunciación teórica de la circularidad que se encuentra en la primera parte de la visión y en su correspondiente interpretación. Además, ¿por qué la interpretación de Zaratustra está formulada en forma interrogativa, si la escena del pastor no estuviese destinada a aportar un elemento nuevo? ¿Y este elemento nuevo puede ser solamente la revelación del carácter desagradable de la idea del retorno y de la necesidad de un esfuerzo para aceptarla?

Hablar de una «aceptación» de la idea del eterno retorno no tiene sentido, sobre todo desde el punto de vista de la polémica general de Nietzsche con respecto a la metafísica. El eterno retorno no es una estructura esencial de la realidad que se trata de reconocer y aceptar, más o menos a la manera de Spinoza. En una situación de ese tipo se reproduciría la relación entre un orden objetivo de la realidad y un sujeto espectador que no tiene ninguna posibilidad de armonizarse con el conjunto de la doctrina de Nietzsche, en particular con la negación del concepto de conciencia y de sujeto —como contrapuestos a un devenir objetivo— que se encuentra en este mismo capítulo, en la contrainterpretación de Zaratustra que pone en evidencia la radicación del instante en la circularidad del devenir.

Por lo tanto, la escena del pastor debe tener un sentido dis-

5. K. Löwith, por ejemplo, en *Nietzsche Philosophie*, cit., pp. 74 y ss., sostiene la tesis de que el mordisco a la serpiente significa la «aceptación» del eterno retorno. En general, nuestro análisis tiene muy presente, sobre todo para la identificación de los símbolos, el de Löwith, que es muy detallado y preciso, aun cuando los resultados son radicalmente diferentes, sobre todo en lo que respecta al significado teórico-práctico del eterno retorno.

tinto de la pura y simple aceptación del eterno retorno. Su sentido está relacionado con el carácter de decisión que esa aceptación revela. Después de lo que ha dicho Zaratustra acerca de la inclusión del instante mismo en el círculo, esta decisión se halla en una condición paradójica. Es, al mismo tiempo, la demostración de la eficacia de la decisión y el reconocimiento de su haber-ya-eternamente-sucedido. No es cierto que el pastor decide, simplemente, aceptar el eterno retorno; al morder la cabeza de la serpiente, decide instituir y fundar el eterno retorno mismo. Que el eterno retorno puede ser objeto de una institución por parte de la decisión del hombre es algo que Nietzsche afirma bastante explícitamente en un apunte de la época de *Zaratustra* (Mu, XIV, 132):

«Inmortal es el momento en que he *generado* (la cursiva es mía) el eterno retorno. Por este instante yo soporto la repetición.»

En su densidad, este texto contiene indicaciones decisivas para la lectura de la escena del pastor.[6]

Sería trivial interpretarlo solamente con referencia a la generación intelectual, por parte de Nietzsche, de la *idea* del eterno retorno. Y de todos modos no se explicaría la alusión a la repetición que él se dice dispuesto a soportar. Es más productivo ver unidos en él los dos elementos que caracterizan la decisión del pastor en la visión de Zaratustra. En ella hay un elemento institutivo y fundamental y un elemento de aceptación. El elemento institutivo es el hecho de que el eterno retorno debe ser gene-

6. Se pueden relacionar varios otros textos con éste. Todos indican que el eterno retorno tiene, paradójicamente, un principio en una decisión que lo funda. Véase, por ejemplo, Mu, XI, 185: «Desde el momento en que este pensamiento existe, cambian todos los colores, y hay otra historia»; Z, III, *El convaleciente*: «Yo pertenezco a las causas del eterno retorno»; Mu, XIV, 178: «El determinismo: yo mismo soy el destino y *condiciono desde la eternidad la existencia.*» Naturalmente, si se acentúa el hecho de que lo que nace es el «reconocimiento» del eterno retorno por parte del hombre, y se le atribuye el carácter de una *estructura metafísica*, lo paradójico de la doctrina parece atenuado, pero no eliminado totalmente, ya que sigue siendo difícil pensar cómo, en el círculo necesario del ser, se puede insertar sólo la novedad del descubrimiento de tal círculo por parte del hombre. Ésta es, en definitiva, la raíz del fracaso al que Löwith ve destinada la tentativa de Nietzsche de restaurar una ontología de tipo griego hoy, al finalizar la modernidad, es decir, sobre la base de la historia de la «subjetividad» cristiana. También aquí la solución de Heidegger es más sutil y más plausible al mismo tiempo: el eterno retorno no es una estructura del ser, sino sólo la falta de *Boden*, de fondo ontológico que se revela como el modo de ser de la totalidad del ente en la época de la reducción de toda la subjetividad: Véase NIETZSCHE, cit., vol. II, pp. 259-260. Subjetivismo extremo y circularidad no se oponen del todo, sino que para Heidegger son dos aspectos del mismo fenómeno. En Löwith, el eterno retorno indica una ontología precristiana que es ya imposible de recuperar para el hombre moderno; en Heidegger no tiene ninguna de las características positivas que Nietzsche le atribuye, es sólo la pérdida general de fondo y de sentido del mundo técnico-metafísico. En ambos casos, emblemas de las interpretaciones que tuvo la doctrina, ésta no es tomada en el sentido y con el valor que Nietzsche quiere atribuirle explícitamente.

rado, querido (no aceptado, sino decidido, elegido como una posibilidad). Esto es, conforme al carácter de evento que tiene en común con la muerte de Dios y con el nihilismo. Por otra parte, la primera formulación de la doctrina del retorno que Nietzsche da en el libro cuarto de *La gaya ciencia* indica de forma explícita el sentido de esta institución del eterno retorno, por parte del hombre, con una decisión.[7] Aquí tenemos mucho más que un texto para apoyarnos y probar la importancia de la decisión en la «institución» del eterno retorno. El fragmento de *La gaya ciencia* tiene un valor guía para la clarificación de la misma doctrina del eterno retorno en su conjunto. Ese valor consiste en llamar la atención sobre el hecho de que, una vez más, esta doctrina no es una estructura metafísica del mundo para reconocer teóricamente, sino un nuevo modo de ser del hombre y al mismo tiempo del mundo que se trata de construir. ¿Cual es el problema que plantea el fragmento de *La gaya ciencia*? No es el que a menudo se ha querido ver, el de entender el eterno retorno como un posible criterio moral de tipo kantiano, una especie de nueva formulación del imperativo categórico. Además, la conclusión del aforismo es muy explícita en este punto: no se trata de actuar de modo que se quiera que una acción determinada se repita eternamente (como actuaba el hombre moral kantiano, de modo de querer que la máxima de su obrar pudiese convertirse en principio de una legislación universal). Nietzsche plantea la cuestión en forma diferente: «¡Cuánto deberías amarte a ti mismo y a la vida para no *desear más* (la cursiva es de Nietzsche y podría tener, justamente, una función antikantiana) ninguna otra cosa, salvo esta última y eterna sanción, este sello!» (es decir: la repetición eterna del momento y de la elección del momento). Solamente si el instante que el hombre vive es inmenso, es decir, abarca todo su significado, sin ninguna referencia trascendente, sólo con esta condición es posible quererlo siempre de nuevo. El amor por la vida del que habla la conclusión es lo mismo: el hombre que puede desear el eterno retorno es el hombre feliz, aquel a quien la

7. FW, 341: «*El peso más grande*. ¿Qué ocurriría si, un día o una noche, un demonio se deslizara furtivamente en la más solitaria de tus soledades y te dijese: "Esta vida, como tú ahora la vives y la has vivido, deberás vivirla aún otra vez e innumerables veces, y no habrá en ella nunca nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer, y cada pensamiento y cada suspiro, y cada cosa indeciblemente pequeña y grande de tu vida deberá retornar a ti, y todas en la misma secuencia y sucesión —y así también esta araña y esta luz de luna entre las ramas y así también este instante y yo mismo. ¡La eterna clepsidra de la existencia se invierte siempre de nuevo y tú con ella, granito de polvo!"? ¿No te arrojarías al suelo, rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que te ha hablado de esta forma? ¿O quizás has visto una vez un instante infinito, en que tu respuesta habría sido la siguiente: "Tú eres un dios y jamás oí nada más divino"? Si ese pensamiento se apoderase de ti, te haría experimentar, tal como eres ahora, una transformación y tal vez te trituraría; ¡la pregunta sobre cualquier cosa: "¿Quieres esto otra vez e innumerables veces más?" pesaría sobre tu obrar como el peso más grande! O también, ¿cuánto deberías amarte a ti mismo y a la vida para no *desear ya* otra cosa que esta última, eterna sanción, este sello?»

vida otorga instantes «inmensos» en el sentido ya apuntado, como coincidencia plena de existencia y significado. Instituir el eterno retorno quiere decir, entonces, y éste es el nexo de esta doctrina con la idea del ultrahombre, producir una humanidad capaz de querer la repetición, capaz de no vivir más el tiempo de manera angustiosa, como tensión hacia una culminación siempre por venir.

Es solamente éste (o principalmente) el sentido en el cual el eterno retorno es una negación del tiempo. Se ha insistido demasiado a menudo sobre el significado de polémica antihistoricista de la idea del eterno retorno, siguiendo en lo fundamental las huellas de Löwith a quien, sin embargo, se le escapaba completamente el problema de la liberación. Ya veremos que la conexión del eterno retorno con el problema de la liberación, es decir, del ultrahombre, libre de la enfermedad de las cadenas, se capta sólo si no nos detenemos demasiado en la letra del problema de la temporalidad. Ver la esencia de la cuestión en la negación de la temporalidad puede llevarnos a poner en relación al eterno retorno con las doctrinas del tiempo que Nietzsche quería refutar y entonces se insistiría sobre el hecho de que el tiempo contra el cual él combate es el tiempo como puro hecho cuantitativo de la crítica kantiana, haciendo de Nietzsche un defensor de un tiempo cualitativo, calificado en su densidad por los contenidos vividos; o se opondría el eterno retorno al historicismo, entendiéndolo como doctrina que fundamenta las diversas dimensiones del tiempo en la decisión y subrayando una posible (pero no sostenible) interpretación «kierkegaardiana» de la visión de Zaratustra (en el instante están integrados pasado y futuro, constituidos por la decisión); o, tal vez, en conexión con esta segunda tesis, se mostraría, siempre en la línea de una lectura kierkegaardiana, que la decisión funda el tiempo en la medida en que está en relación con un más allá del tiempo, con la eternidad.[8]

En realidad, si se quisiera confrontar al eterno retorno con las doctrinas del tiempo al cual se contrapone, podríamos referirnos con más utilidad a una página de la *Filosofía en la época trágica de los griegos* (PTZ, 5) donde, hablando de Heráclito y de la doctrina del tiempo de Schopenhauer que Nietzsche encuentra comparable a la de Heráclito, se indica la esencia del tiempo; según estas doctrinas, como constituida por lo que podríamos llamar el carácter estático-funcional de todo instante: Schopenhauer, siguiendo a Heráclito, ha

«afirmado reiteradamente con respecto al tiempo, que en él cada momento existe en cuanto ha aniquilado al que lo precede, su padre, para ser él mismo, aniquilado rápidamente [...]. Que como

8. He analizado más detalladamente estos problemas en el capítulo I de mi *Hipótesis sobre Nietzsche*, cit., a la cual me permito remitir; además, también la interpretación expuesta allí (en un ensayo de 1962) estaba fuertemente influida por estos planteamientos que ahora me parecen parciales y ya insostenibles.

el tiempo, también el espacio, y con él todo cuanto está en él y en el tiempo, tiene sólo una existencia relativa y es únicamente por medio y en vista de otro de la misma especie, es decir, por algo que una vez más subsiste del mismo modo».

En esta doctrina, que en la época de la *Filosofía en la época trágica* Nietzsche no ve aún claramente como antagonista de su perspectiva dionisíaca, pero que siente cercana, como toda la doctrina de Schopenhauer (la obra es de 1873), se encuentra definido, probablemente, ese «tiempo» contra el cual se formula la doctrina del eterno retorno. Este tiempo no tiene tanto el defecto de ser lineal, cuantitativo, mecanicista-determinista, elementos todos que se ponen de relieve cuando se lee a Nietzsche principalmente en función antihistoricista. Lo que lo constituye es su esencia estático-funcional: cada momento está sólo en función de los que lo preceden y lo siguen; pero esto significa que no tiene un significado propio, que no representa esa coincidencia de esencia y existencia que es la condición para poder desearlo siempre de nuevo. No se repite, en última instancia, porque no lo merece, siendo constitutivamente «inesencial», sin esencia. Pero la respuesta que da Nietzsche a esta doctrina *metafísica* del tiempo es el anuncio del eterno retorno de *La gaya ciencia*: eterno retorno del instante exige que el hombre entable una relación diferente con el tiempo, que pueda vivir realmente instantes capaces de hacerse desear siempre de nuevo. Esto no significa sólo un cambio de actitud, sino un cambio radical de las condiciones de existencia. ¿Quién es el hombre para el cual el tiempo no será ya una lucha de instantes que se superan destruyéndose en una historia edípica en la cual el hijo se afirma sólo matando al padre, sino que será la presencia pacífica del significado totalmente impregnado en el hecho? Aparece así, además del valor de llamado práctico (no en el sentido moralista kantiano) que tiene la idea del eterno retorno, también su conexión con la eliminación de la trascendencia platónico-cristiana, la cual es uno de los aspectos fundamentales del fin de la metafísica (como se ve, particularmente, en el esquema que da *El crepúsculo de los ídolos*, en la página ya citada, sobre «Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula»). El eterno retorno no es tanto la negación del tiempo como la negación de la trascendencia.[9] El tiempo negado aquí es el tiempo como tendencia estática a otra cosa, el avance hacia un fin que justamente en cuanto no es (nunca) alcanzado, permite ser al tiempo en sus diversas articulaciones.[10] Anticipando, sin

9. En este sentido debe entenderse la síntesis de platonismo y mecanicismo que, según WzM, 1061, se realiza en el eterno retorno.

10. Bajo esta luz aparece como extremadamente «metafísica» (en sentido nietzscheano, pero también, y esto es lo importante, en el sentido heideggeriano, que consecuentemente debe reducirse a aquél), la doctrina heideggeriana de la epocalidad del ser (véase la nota 13 del cap. I, secc. I) y, en último análisis, también la doctrina de los éxtasis temporales en *El ser y el tiempo* que le sirve de base,

saberlo todavía, una tesis que luego será desarrollada en *Zaratustra* y en *La voluntad de poder*, en el escrito sobre la filosofía de la época trágica, Nietzsche muestra también que ese tiempo así concebido está modelado sobre el conflicto fundamental que estructura, por lo menos hasta hoy, el conflicto edípico entre padre e hijo. Si queremos imaginar cómo será el hombre capaz de desear la eterna repetición del instante presente en cuanto unidad de ser y significado, es decir, supresión de toda trascendencia, deberemos tener bien presente este modelo y la sugerencia que nos da el escrito de 1873 acerca de su conexión con la estructura estático-funcional del tiempo.

Si, como resulta de todo esto, es legítimo pensar que el eterno retorno puede ser instituido por una decisión, y no sólo aceptado y reconocido como una estructura metafísica de lo real, la relación entre la escena del pastor y el resto de la visión de Zaratustra debería resultar ahora más clara. Por un lado, en tanto con su acto instituye el eterno retorno, el pastor realiza una *reducción* de todo *a la* decisión, es decir, reivindica la importancia fundamental del instante en la constitución de ese círculo de pasado y futuro que es el eterno retorno. Pero, en cuanto instituye realmente el eterno retorno, no sólo en la forma que interpreta el enano, sino en la definida por la interpretación de Zaratustra, en la cual el instante arrastra a este devenir circular incluso a sí mismo, el pastor, con su decisión, realiza también una *reducción de la* decisión que, en la nueva perspectiva que así se ha hecho posible, se reconoce como eternamente ya deseada, eternamente sucedida y decidida. Esta doble reducción *a la* decisión y *de la* decisión nos vuelve a llevar al sentido general de *Zaratustra* y de la doctrina del retorno, como esfuerzo por sobrepasar la fase esteticista y excepcional del espíritu libre y para producir un hombre que ya no sufra la enfermedad de las cadenas. Aquí sí puede ayudar, pero no para aclarar, sino más bien para indicar una tensión y una dificultad análoga, un paralelo kierkegaardiano. El paso del estadio estético al ético de la vida, y en cierta medida también el paso de la ética a la religión, se produce en Kierkegaard con un salto; en particular, la elección que realiza el hombre pasando al estadio ético no es nunca una elección entre vida estética y vida ética, ya que, en la medida en que es elección, está *ya* toda en el plano ético. Una situación análoga se verifica en el caso de la decisión que funda el eterno retorno; la misma funda un mundo en el cual la decisión como tal pierde sentido; es el último acto del hombre metafísico y el primero del hombre nuevo. Como en el caso de Kierkegaard, no se decide de algo, sino de sí, del propio sujeto que decide; y esto confiere a la decisión este carácter peculiar.

Sea cual fuere la dificultad de pensar en profundidad todo esto, está claro al menos que en «De la visión y del enigma» la cuestión del eterno retorno se plantea en términos prácticos de cons-

trucción de un hombre «feliz» que, experimentando la existencia como unidad de ser y significado, pueda desearla de verdad como retornando eternamente. Esto supone, naturalmente, pero sólo de forma secundaria, una negación del tiempo de la filosofía y de la mentalidad metafísica tradicional, concebido como tiempo estático-funcional, cuya estructura de base se modela sobre el conflicto. La transformación de la noción de tiempo que da lugar al eterno retorno está condicionada, por lo tanto, por una transformación del «sujeto» que está en el tiempo; del hombre, que debe llegar a ser capaz de vivir la unidad del ser y del significado. La reducción *de la* decisión, que la incluye y que en cierto sentido la anula, una vez instituido el eterno retorno en el ciclo retornante de todas las cosas, indica justamente que, en el plano del eterno retorno y para alcanzar ese plano, es necesaria una renovación radical del sujeto que se presenta sobre todo como una verdadera negación y disolución del mismo.

La visión y el enigma de la puerta con los dos caminos y del pastor que muerde la serpiente deben, pues, leerse en el sentido de que el eterno retorno de lo igual no representa sólo un reconocimiento de la insensatez del devenir o sólo la reducción de toda la estructura del tiempo a la decisión, sino ambas cosas juntas; en la medida en que están juntas, se califican y modifican recíprocamente de manera profunda. Por una parte, en efecto, el eterno retorno, en cuanto es «instituido» con un acto de la voluntad, no es ya la pura insensatez del devenir y de la ficción universal, sino la constitución de un mundo donde el significado ya no trasciende a la existencia; por otra parte, en tanto que la decisión queda a su vez comprendida otra vez en la vorágine del retorno de todas las cosas, se comprende que la institución de este nuevo mundo de la coincidencia de existencia y significado es sobre todo la creación de un nuevo sujeto, capaz de querer el eterno repetirse de su presente. El verdadero enemigo del eterno retorno de lo igual, es decir, de la coincidencia de existencia y valor, acontecimiento y sentido, es el sujeto de la metafísica y la moral tradicionales, que no logra pensar tal coincidencia, sino con terror y disgusto, como falta de sentido (ya que no logra pensar el sentido más que como trascendente).[1]

Por esta razón, *Zaratustra*, que es el libro del eterno retorno, comienza con el discurso «De las tres transformaciones», que describe y prescribe la vía de la renovación de este sujeto, a través de las tres etapas del camello, del león y del niño. El camello es el sujeto sometido, el sujeto moral-metafísico tradicional; el león, que representa la fase de la liberación de todas las veneraciones y sometimientos, es, con todo, sólo una fase preparatoria para una tercera transformación, la que hace del espíritu un niño. Mientras el león, incapaz de crear valores nuevos, crea sólo la «libertad para un nuevo crear», el niño es «inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí... el espíritu quiere ahora *su* voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su* 'mundo». Es evidente que no sería fácil interpretar, con esta cláusula, el decir sí como una pura aceptación fatalista del curso necesario

1. Sobre la base de esta indicación de Nietzsche, debe reexaminarse la noción de sentido, la cual tiene que depurarse de sus aspectos trascendentes y vincularse con la desaparición del sujeto cristiano-burgués. Es ya ésta la dirección, creo, que sigue G. DELEUZE, *Logique du sens*, París, Editions de Minuit, 1969.

de las cosas. El fatalismo podría servir para el camello, porque, como ya se ha apuntado comentando el texto de *Humano, demasiado humano* sobre el «fatalismo turco» (WS, 61), tal actitud implica aún la contraposición entre un sujeto y un mundo que, pese a todos los esfuerzos por oponérsele, termina por triunfar y someter a sí la «libertad». El sí del niño no es fatalismo porque nace de un acto de libertad, que no consiste en aceptar conscientemente aquello de lo que no podemos escapar en ninguna forma, sino en hacernos capaces de nuevas creaciones, de «crear valores» y no de someternos a ellos; no se trata ya de existir y obrar en función de los valores (que trascienden la existencia y la acción), sino de producir libremente la propia existencia como coincidencia perfecta de ser y significado. Ésta es la transformación que el paso por la fase del león produce sobre el decir sí; transforma al sujeto (sujetado, sometido) en una rueda que se mueve por sí misma, en un juego, en inocencia y olvido: características todas que simplemente indican el nuevo estado del sujeto como existencia idéntica al valor.

Sin embargo, para comprender a fondo quién es el nuevo hombre que debe nacer para que se instituya el eterno retorno, es preciso aún profundizar las razones del disgusto que el sujeto metafísico-moral experimenta ante esta idea, es decir, la razones del hecho de que la misma se le puede presentar sólo en una luz negativa, de insensatez y desesperación, o a lo sumo, como en el caso del espíritu libre, de momentáneo alivio de la seriedad de la existencia cotidiana en el mundo de la *ratio*. La deducción *de la* decisión que implica y supone la idea del eterno retorno puede llevarse a cabo, una vez más, sólo sobre la base de un esquema temporal lo bastante formal como el de la circularidad del devenir. En esencia, ante la visión de los dos caminos que se encuentran bajo la puerta, nos hallamos frente a una hipótesis y a una propuesta que vale lo que cualquier otra. ¿Por qué habría de ser el tiempo más curvo que rectilíneo? Las razones antihistoricistas del tipo de las esbozadas en la segunda consideración intempestiva se fundan aún, paradójicamente, en una perspectiva de fe en la historia como devenir de lo nuevo: se debería rechazar el historicismo porque hace imposible la historia; pero ésta es pensada aún sobre el modelo del proceso rectilíneo, que recorre caminos aún no explorados. La insensatez de la historia como ficción universal y necesidad del error, que es la conclusión a que llega el itinerario desenmascarante de *Humano, demasiado humano*, no es aún una razón de veras convincente para pensar el tiempo como curvo; es sólo una razón válida para pensarlo como no rectilíneo, como no dirigido a un lugar. La idea del tiempo curvo exige una nueva concepción de las relaciones entre sentido y acontecimiento, que no sea sólo la pura y simple negación del sentido, sino la positiva identificación del acontecimiento con el sentido.

Para realizar esta positiva identificación de acontecimiento y

sentido, la única que puede dar significado a la idea del eterno retorno y fundarla, es necesario proceder al desenmascaramiento del sujeto. Es decir, no es que, como a menudo tendemos a pensar, la estructura circular del tiempo se encuentre a la base de la reducción de la decisión; tal cosa no se puede sostener porque, de por sí, la circularidad del tiempo es sólo una hipótesis más o menos incierta, y en su esquematismo formal sólo vale, en todo caso, como elemento negativo: o contra el historicismo (que se debe rechazar porque hace imposible la historia; es autocontradictorio; pero precisamente, como todos los argumentos de este tipo, también éste tiene un poder de convicción sólo formal); o como otra formulación de la insensatez de todo, descubierta al poner de manifiesto la necesidad del error para la vida. Si no es la estructura circular del tiempo la que funda la reducción de la decisión, será, en cambio, positivamente, el desenmascaramiento del sujeto el que otorga su verdadero sentido a la estructura circular del tiempo, que, de otro modo, queda a nivel de una abstracta hipótesis formal, cargada, además, de significados solamente negativos. Entre estos dos aspectos de la idea del retorno existe una relación análoga, *grosso modo*, a la que Kant establece entre ley moral y libertad: aquí puede muy bien decirse que la idea del retorno es la *ratio cognoscendi* de la reducción de la decisión; pero sólo la reducción de la decisión es la *ratio essendi* (no a nivel de esencias metafísicas, sino de efectivos sucesos históricos) del eterno retorno de lo igual. A la luz de esto, la mordida del pastor es la decisión de quien vence el disgusto ante la idea del retorno sólo transformándose en un hombre capaz de una nueva risa.

Para que sea posible el eterno retorno de lo igual como positiva coincidencia de ser y significado, y para que el descubrimiento del error necesario no sea ya sólo nihilismo negativo sino que se transforme en nihilismo «activo» y positivo, hace falta una transformación del sujeto. *Aún más, la sustancia de la institución del eterno retorno, es decir, de la coincidencia de acontecimiento y sentido, es la transformación del sujeto. A esto se llega intentando comprender por qué la idea del eterno retorno suscita disgusto y desesperación.* ¿Quién es el sujeto que no logra tolerar la idea del retorno?

Este sujeto es, ante todo, el sujeto contrapuesto al mundo como objeto. Todo el *pathos* negativo con que el hombre reconoce la universal necesidad e invencibilidad de la ficción depende del hecho de que se coloca, ante el mundo de la ficción, como «otro», un punto de vista que juzga y valora.

«Toda la actitud "hombre contra mundo", el hombre como principio que reniega del mundo", como medida de valor de las cosas, como juez del mundo, que termina por poner la existencia misma en la balanza y la encuentra demasiado ligera: el monstruoso ab-

surdo de tal actitud ha entrado en nuestra conciencia y nos disgusta —¡nos da ya gana de reírnos, cuando encontramos "hombre *y* mundo" uno junto al otro, separados por la sublime arrogancia de la palabreja "*y*"!» (FW, 346).

Esta contraposición entre hombre y mundo, de querer buscar sus raíces, se funda en una distinción entre la conciencia (o razón) y lo que conciencia y razón no son. Ya en las primeras relaciones del organismo con el mundo tiende a constituirse esta contraposición entre mundo del sujeto como mundo de la libertad y del movimiento y mundo del objeto como estaticidad del marco externo. Por otra parte, sin embargo, precisamente en las mismas páginas de *Humano, demasiado humano* en donde se presenta tal tesis, se encuentra luego otra, que parece invertir simplemente los términos de la relación: el mundo externo se convierte en el dominio de la incertidumbre, el reino de presencias misteriosas y de voluntades arbitrarias que es preciso hacer propicias con magia y religión (*cf.* MA, 18 y 111). Esta aparente contradicción, aun cuando puede explicarse por la diversidad de los puntos de vista en los que Nietzsche se coloca en ambos casos (en el primero, más bien en el plano de la explicación de los primeros conceptos metafísicos de sustancia y libertad; en el segundo, en busca de los orígenes de la religión), indica, con todo, una cierta movilidad de este esquema, que, en último análisis, puede reconducirse a diversidad de condiciones históricas. En cualquier caso, esto muestra que ni siquiera la contraposición «originaria» de sujeto y objeto en el plano de la más elemental vida del organismo es algo totalmente natural y precultural, hasta el punto de que en condiciones históricas, o en fases de existencia diversas, se configura de modo distinto, e incluso opuesto. Lo esencial es tener presente, por una parte, que, en lo esencial, la oposición hombre-mundo es la oposición conciencia (sujeto)-objeto; y, en segundo lugar, que tal oposición, aunque fundada en las primerísimas relaciones del organismo con el mundo, no se forma, ni siquiera a estos niveles, de modo «natural», prescindiendo de todo condicionamiento social.

Por otra parte, veremos que Nietzsche llega a esta conclusión una vez cumplido su itinerario de desenmascaramiento del sujeto, sobre la base del problema de la institución del eterno retorno y del disgusto que la idea del retorno debe vencer en el ánimo del hombre.

Sólo porque se coloca ante el mundo como juez, como punto de vista externo que valora y tiene necesidad de encontrar el objeto como distinto de él, ya sea como estabilidad de un marco «sustancial», ya como conjunto de poderes arbitrarios, pero en el fondo propiciables, por esto y sólo por esto, el hombre puede llegar, después de descubrir la ficción universal y la necesidad del error, al nihilismo negativo. El camino para salir de esta situa-

ción y pasar al nihilismo activo y positivo es sólo el que lleva el desenmascaramiento hasta el final, comprometiendo también al sujeto. Al final, es preciso ser irónicos no sólo con objeto y predicado, sino también con el sujeto (JGB, 34).

Esta ironía parte del descubrimiento de que la conciencia (o razón) que es el elemento fundamental en la constitución de la oposición entre yo y mundo, y que parece constitutiva del sujeto, no es en realidad su instancia suprema. El primer libro de *Zaratustra*, que se abre con el discurso sobre las tres transformaciones —vale decir, sobre la necesidad general de la reducción de la decisión y de la superación del sujeto como «sometido» y como «libre» centro de iniciativa y de decisión que sólo se apoya en sí mismo—, cuenta luego, significativamente, entre los primeros discursos, el referido a «los despreciadores del cuerpo», que emprende la verdadera obra de desenmascaramiento del sujeto. En esta primera etapa, la conciencia, la razón, el alma, o sea, algunos de los principales modos con que la metafísica y la moral tradicional designan al yo, son referidas al cuerpo como instrumentos y máscaras del mismo.

«Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas "espíritu", un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón. Dices "yo" y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer —tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo... Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido— llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo» (Z, I, «De los despreciadores del cuerpo»).

También en esta «reducción», como en las muchas otras que Nietzsche lleva a cabo, es preciso estar atentos y no dejarnos desviar por una interpretación demasiado literal del discurso. ¿Qué significa reconocer al espíritu como cuerpo e instrumento del cuerpo? ¿Es sólo una reducción materialista de toda actividad presuntamente espiritual a una actividad física, a los movimientos del organismo en su inmediatez biológica? En realidad, Nietzsche toma el cuerpo como hilo conductor justamente porque no simula siquiera esa inmediatez que, en cambio, pretende poseer el yo. La reducción al cuerpo no significa referir un fenómeno «mediato» a uno «inmediato», una complejidad falsa a fenómenos y explicaciones más simples, como ocurre a menudo en las reducciones materialistas de la conciencia. Por el contrario, el significado de la reducción es, sobre todo, un significado metódico y corresponde a un rechazo de las pretensiones de simplicidad, unidad atómica, inmediatez, del espíritu.

«El fenómeno del *cuerpo* es el más rico, claro y comprensible de los fenómenos: se le debe reconocer el primer puesto en el

plano del método, sin establecer nada sobre su significado último» (WzM, 489). «Si nuestro yo es para nosotros el único ser a cuya conformidad modelamos y comprendemos todo el ser, ¡pues muy bien! Entonces resulta muy oportuna la duda de que aquí existe sólo una *ilusión* de perspectiva, la unidad aparente en la que todo se cierra como en un horizonte. Con el cuerpo como hilo conductor, se nos revela toda una extraordinaria *multiplicidad*; es metódicamente corrector tomar el fenómeno *más rico*, mejor estudiable, como hilo conductor para la comprensión del más pobre» (WzM, 518).

Como se ve, también en este último apunte el cuerpo es elegido como hilo conductor metódico justamente sobre la base del descubrimiento del carácter ilusorio del conocimiento y de la necesidad del error. Descubrir el carácter ilusorio del conocimiento significa comprender que nuestro yo se nos convierte en modelo para todo conocimiento de las cosas externas; pero éste es tan sólo el primer paso. Si desarrollamos hasta sus últimas consecuencias este descubrimiento, no podremos no preguntarnos si acaso también la unidad del yo, que sirve de modelo a todo conocimiento, en el sentido de que proporciona los esquemas a través de los cuales se ordena la multiplicidad de los fenómenos —y por tanto también, y sobre todo, las formas *a priori* en el sentido kantiano—, no es, ella misma, producto de una unificación a su vez ilusoria. Aquí, la crítica de Nietzsche a la función unificante del yo anticipa, y de forma más radical e incluso más rica de posibles desarrollos, la objeción del existencialismo del siglo XX al trascendentalismo kantiano. El concepto heideggeriano del ser ahí como ser arrojado, ser-para-la-muerte, equilibrado entre las posibilidades de la autenticidad y de la inautenticidad, que precisamente por esta finitud, estructura alternativa, historicidad suyas, etcétera, funciona como ser-en-el-mundo, es decir, como «sujeto trascendental» kantiano, contiene en el fondo el mismo tipo de objeción; o al menos, en el sentido de que el sujeto que abre el horizonte del mundo y de la experiencia posible no es la «razón», sino, en todo caso, el hombre «pecador» de la tradición cristiana.[2] La mayor riqueza de la posición de Nietzsche consiste, empero, justamente en la radicalidad con que se lleva a cabo la objeción. No sólo el sujeto no es el sujeto trascendental kantiano, sino que ya no puede, ni remotamente, acercarse al individuo kierkegaardiano, al que se aproxima en cambio con seguridad, al menos para las instancias a que pretende responder, el *Dasein* de Heidegger de *Ser y tiempo*. Queda por ver si, como parece legítimo sostener, el desarrollo del pensamiento de Heidegger después de la denominada *Kehre* de su itinerario filosófico no debe entenderse pre-

2. Véase, al respecto, además de mi *Introduzione a Heidegger*, cit., también, en especial, O. PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963.

cisamente como el descubrimiento —debido a la influencia del estudio de Nietzsche o a la presión de las nuevas formas de existencia colectiva que la historia del siglo XX nos ha venido poniendo la vista del hecho de que no se puede realizar a fondo la crítica al sujeto de Kant sin llegar a disolver también radicalmente al individuo kierkegaardiano, o, en todo caso, el finito *Dasein* del existencialismo. Es cierto que el *pathos* con que *Ser y tiempo* habla de la decisión, aunque esforzándose (pero tal vez en sentido aún más bien kantiano) por despojarla de toda connotación moralista y psicologista, resulta, desde el punto de vista de Nietzsche, totalmente encerrado dentro de la misma ilusión de la unidad del sujeto en que incurre el trascendentalismo de Kant.[3] Una confirmación muy reveladora de esto —que no se refiere ya sólo a Heidegger, sino, más bien, a un cierto espíritu común del existencialismo en su «primera manera» (década de 1930), es decir, el que más ha determinado la imagen que de esta corriente filosófica se ha consolidado en la cultura europea— se puede extraer de la comparación entre las páginas donde Karl Jaspers, en *Der philosophische Glaube*, habla del carácter de testimonio que debe tener la filosofía, y lo que escribe en cambio Nietzsche a propósito de los mártires del *Anticristo*. Para Jaspers, el carácter de la verdad filosófica, que la distingue de la verdad científica, es el de exigir el testimonio personal y el eventual martirio de quien la profesa: mientras Galileo podía muy bien retractarse de sus tesis heliocéntricas, ya que las mismas, por concernir a la evidencia científica objetiva, estaban destinadas a afirmarse antes o después de todos modos, Giordano Bruno no podía sino sostener sus posiciones al precio de su vida, porque en el caso de la filosofía la verdad reside totalmente en el testimonio que se da de ella; la filosofía es una interpretación personalísima del ser, en la que el ser resulta inseparable de la peculiar toma de posición y perspectiva del pensador.[4] En *El Anticristo*, en cambio, Nietzsche niega al mártir el derecho de morir por la propia verdad, en nombre precisamente, podría decirse, de la trascendencia que la verdad manifiesta frente a todas nuestras interpretaciones; la verdad no es algo de lo que el hombre dispone, sino un complejo juego de «apariencias» que no justifica la presunción con que algunos pretenden morir por ella, y sobre todo no puede recibir confirmaciones o ser desmentida por actos del tipo del martirio.

«En el tono con que un mártir le echa en cara al mundo su propio tener-por-verdadero algo exprésase ya un grado tan bajo de honestidad intelectual, un *embotamiento* tal para el problema de la verdad, que a un mártir no se necesita jamás refutarlo. La

3. Una discusión más amplia del sentido del «viraje» heideggeriano en esta perspectiva se puede ver en mi *Déclin du sujet et problème du témoignage*, cit.

4. *Cf.* K. JASPERS, *Der philosopische Glaube* (1947), Frankfurt, Fischer, 1960, pp. 11-12.

verdad no es algo que uno posea y otro no posea: así pueden pensar sobre la verdad, a lo sumo, los campesinos o los apóstoles-campesinos a la manera de Lutero» (AC, 53).

Aun cuando *El Anticristo* parece más bien desarrollar la reflexión en el sentido de la imposibilidad que un dato de hecho como el morir por una tesis pueda significar algo para el valor teórico de la misma, la alusión a lo obtuso y grosero de considerar que se pueda disponer de la verdad remite a la que, en este plano, es la tesis central de Nietzsche, y que probablemente no se desarrolla en *El Anticristo* debido al carácter polémico y «popular» del escrito. El mártir no puede ser testimonio porque, en último análisis, no sólo no dispone de la verdad, sino que no dispone ni siquiera de sí mismo. La conciencia, como conciencia cognoscitiva (Bewusstsein) de la verdad, o como suprema instancia directiva del comportamiento moral (Gewissen), que impone dejarse matar para no renegar de esa verdad, no es en realidad la instancia suprema de la personalidad.[5] El hilo conductor del cuerpo no sirve para indicar que la conciencia es sólo máscara de la inmediatez biológica, sino que, como fuerza que se pretende unitaria, es el resultado de una multiplicidad de componentes que dan lugar a su unidad sólo a través de un conflicto y un complejo sistema de jerarquizaciones y de ajustes recíprocos. No: la verdad del espíritu es el cuerpo; pero: la unidad, la pretendida «ultimidad» de la conciencia (sea la trascendentalidad del sujeto kantiano o la singularidad finita del ser-ahí existencialista), es el resultado y producto de un complejo sistema de influencias. Reconocer esto significa sacar a esta conciencia todo derecho a erigirse en juez o antagonista del «cuerpo»; y sobre todo, vaciar su pretensión de dictar por sí misma los principios de la jerarquización entre los

5. Una vez más, parece plantearse aquí el problema de la posible relación entre Nietzsche y Freud; no en el plano de las influencias históricas efectivas: según JONES, *Vita e opere di Freud*, trad. it., Milán, Il Saggiatore, 1962, vol. II, p. 417, Freud negaba, en 1908, que Nietzsche hubiera tenido alguna influencia sobre la formación de su pensamiento. Véanse, sin embargo, otras interesantes indicaciones de JONES, vol. III, pp. 323, 333, 335-336. No se puede negar, en cambio, que algunos conceptos elaborados por Freud y por teóricos que lo han seguido recuerden objetivamente nociones nietzscheanas. (Véase también, más arriba, la nota 1 del cap. 2, secc. II). Respecto al problema específico del reconocimiento del carácter histórico-cultural de la hegemonía de la conciencia como instancia suprema de la personalidad, ¿cuál es la postura del psicoanálisis freudiano? ¿No mantiene la terapia analítica, incluso desplegándola, esta supremacía de la conciencia, al menos como ideal regulador? ¿En qué medida el esquema racionalista con que se presenta, a primera vista, la terapia analítica queda modificado por el mecanismo de la transferencia? Estas son las cuestiones sobre cuya base se debería desarrollar la reflexión sobre Nietzsche y el psicoanálisis. Es muy probable que, pese a la analogía de ciertos temas (el inconsciente, la sublimación, etc.), las disquisiciones de Nietzsche y Freud vayan en direcciones diametralmente opuestas: el ultrahombre de Nietzsche es el que se forma fuera del conflicto edípico, que, en cambio, es constitutivo para Freud. Sobre esto, sin que sea posible entrar en una discusión detallada, nos parece que se debe tener muy en cuenta *L'antioedipe* de G. DELEUZE y F. GUATTARI, París, Éditions de Minuit, 1972.

impulsos, ya que estas normas serían ya, en cambio, los resultados de una jerarquía que se ha establecido a espaldas de la conciencia misma. Cuando la conciencia llega (aquí se retoma, pero ironizada y trastocada, una tesis hegeliana), el juego ya ha terminado.

Las razones en que Nietzsche funda su tesis de la no unidad de la conciencia las hemos encontrado ya con frecuencia en los análisis de *Humano, demasiado humano* y de las obras con ella vinculadas. Por lo que se refiere a la no soberanía de la conciencia cognoscitiva en el plano moral, a Nietzsche le parece decisivo el hecho de que toda la experiencia práctica del hombre contradice el intelectualismo ético de los antiguos, es decir, la creencia que para cumplir una acción moral basta ver claramente cuál es nuestro deber en una situación determinada; a tal visión seguiría necesariamente la realización de la acción. No obstante, de hecho, «lo que podemos saber, en general, de una acción, no basta *nunca* para realizarla», y en ningún caso individual, hasta la fecha, se ha podido tender el puente que une el conocimiento con la acción. «Las acciones no son *nunca* lo que nos parecen... Las acciones morales son en realidad "algo distinto", mas no podemos decir: y todas las acciones son esencialmente desconocidas» (M, 116). Pero si de hecho el conocimiento del deber no determina nunca de por sí la acción moral, que se realiza en cambio siempre por una cantidad de otras influencias, la creencia en la conciencia como instancia suprema en el ámbito moral no se explica más que como un acto de fe, que nace ante todo —como ya nos ha enseñado *Humano, demasiado humano*— de la necesidad de llegar a un punto último en el remontarnos a las causas y fundamentos de una acción (de aquí se deriva también la fe en la libertad); en segundo lugar, y aquí Nietzsche anuncia un importante desarrollo al que llegaremos en breve, el carácter perentorio con que se nos imponen la conciencia de la bondad de un determinado acto y —como parece deducirse del contexto total del aforismo— la fe en la infalibilidad de la conciencia como tal deriva de un hábito adquirido a través de la pertenencia a un determinado mundo social (FW, 335). Si esto vale para la conciencia en el sentido moral del término, también la conciencia cognoscitiva, a la que se le pide que cumpla la tarea de tomar nota conscientemente de la evidencia indiscutible de un determinado enunciado, es a su vez sólo el resultado de una serie de hábitos perceptivos, de una cantidad de interpretaciones básicas que se fundan ya sobre determinadas predisposiciones a exagerar o subvalorar tal o cual aspecto de las cosas, que nos hacen capaces de percibir sólo determinados elementos y no otros, etc.

«Los hábitos de nuestros sentidos nos han enredado en el fraude y el engaño de la sensación: éstos son, una vez más, los fundamentos "de todos nuestros juicios y de todos nuestros conoci-

mientos", ¡no existe ninguna posibilidad de salvación, ni aún camino para deslizarse y escaparse al mundo *real*! Estamos en nuestra red nosotras las arañas, y todo lo que apresemos aquí dentro, no la podremos atrapar más que en cuanto sea precisamente lo que se deja atrapar en nuestra red» (M, 117).

Estos elementos de crítica fenoménica del conocimiento están demasiado difundidos en la filosofía de la segunda mitad del siglo XIX como para que nos haga falta, a nosotros y también a Nietzsche, detenernos en un análisis más pormenorizado (que, por otra parte, Nietzsche lleva a cabo de múltiples formas). En todo caso, es importante y original el uso que hace de todos estos elementos, en la dirección de una crítica del sujeto que no se limita a rechazar esta noción en nombre de su carácter ilusorio-perspectivo, usado tal vez para la demostración de un convencionalismo genérico. Nietzsche liga todos estos elementos a su reflexión sobre el eterno retorno y la liberación; este nexo se funda en la densa discusión que, casi como conclusión de las observaciones desarrolladas en los aforismos 116 y 117, sobre la conciencia moral y la conciencia cognoscitiva, desarrolla en el aforismo 119 de *Aurora*.[6] Lo esencial, nos parece, de este texto, es, además

6. *Cf.* M, 119 (en la traducción de F. Masini, ed. Colli-Montinari): «*Experiencia vivida y ficción poética.* Por más que se haga progresar el conocimiento de uno mismo, nada podrá ser nunca más incompleto que el cuadro de todos los *instintos* que constituyen su naturaleza. Difícilmente podrá dar un nombre a los más groseros de entre ellos: su número y su fuerza, su flujo y reflujo, el juego alternado de uno con el otro y sobre todo las leyes de su *nutrición* le serán siempre desconocidos. Esta nutrición se convierte, pues, en obra del azar; nuestros íntimos acontecimientos de cada día arrojan ora a uno, ora a otro de los instintos una presa que de inmediato se aferran con avidez, pero el eterno ir y venir de estos sucesos se encuentra fuera de cualquier nexo racional con las exigencias nutritivas de todos los instintos sin excepción: de modo que se presentará siempre un fenómeno doble, el estar hambrientos y el languidecer de unos, y el estar ahítos, en cambio, de otros. Cáda momento de nuestra vida hace crecer algunos tentáculos de nuestro ser y atrofia, en cambio, otros, de acuerdo precisamente con la nutrición que ese determinado momento lleva o no en sí. Nuestras experiencias, como se ha dicho, son todas, en este sentido, medios de alimentación, pero esparcidos a ciegas, sin saber quién tiene hambre y quién está ya satisfecho. Y como consecuencia de esta nutrición casual de las partes, también el pólipo desarrollado totalmente será algo igualmente casual, como su devenir. Para ser más claros: supongamos que un instinto se encuentre en el momento en que desea satisfacerse —o ejercer su fuerza, o liberarse de ella, o llenar un vacío (éste es un discurso totalmente metafórico)—, considerará todo acontecimiento del día con vistas al modo en que podrá servirse para sus fines; camine el hombre o repose, se encolerice, lea, hable, combata o se regocije, el instinto, en su sed, palpa, por así decir, todas las condiciones en que se encuentra el hombre, y en muchos casos no halla en dichas condiciones nada para sí, de modo que debe esperar y seguir sintiendo sed. Un poco más de tiempo y languidece, un par de días más o de meses de insatisfacción, y se seca como una planta sin lluvia. Tal vez esta crueldad del azar se manifestaría de manera aún más notable si todos los instintos quisieran llegar hasta el final como el hambre, que no se satisface con *alimentos soñados*; pero la mayoría de los instintos, especialmente los denominados instintos morales, *se satisfacen justamente con esto*, si es lícita mi suposición, porque el significado y el valor de nuestros *sueños* es precisamente el de compensar —has-

de la representación de la vida interior como juego alternado y movimiento de instintos, la complejidad con que se plantea la cuestión de la relación entre «texto» e «interpretación», es decir, entre los dos elementos que dan título al fragmento: «Experiencia vivida y ficción poética» *(Erleben und Erdichten)*. Los instintos no son el texto que el espíritu interpreta; pero el espíritu (la «ficción poética», el mundo de las imágenes y de los conceptos que constituyen la vida interior consciente, incluso sólo a nivel de la imaginación) es ya el resultado de una interpretación que hacen los instintos de los estímulos externos que el organismo va recibiendo. Los instintos son, pues, las instancias individuales de la personalidad que, en la sucesión temporal, se sustituyen en la dirección y determinación de las interpretaciones que constituyen la base de la conciencia y del espíritu. Así vista, «toda nuestra denominada conciencia es un comentario más o menos fantástico de un texto inconsciente, tal vez incognoscible y pese a ello sentido». A excitaciones nerviosas en sustancias muy similares (los ruidos que oímos en el sueño, pero también las experiencias relativamente iguales de la vigilia y que luego influyen en el sueño) corresponden interpretaciones muy variadas y diversas. En todo caso, en ellas hay siempre más que lo que contienen los estímulos que las causan. A tal punto que, en la conclusión del aforismo, Nietzsche llega a plantear la hipótesis, que luego se convertirá en tesis en los apuntes de *La voluntad de poder* (WzM, 481),

---

ta un cierto grado— la casual falta de «nutrición» durante el día. ¿Por qué fue el sueño de ayer todo dulzura y lágrimas, el de anteayer juguetón y arrogante, el de antes todo aventura y continua búsqueda sombría? ¿Por qué gozo en uno las inenarrables bellezas de la música, por qué me entrego en otro al vuelo hacia lo alto con el éxtasis del águila, en dirección a las lejanas cumbres de los montes? Estas imaginaciones poéticas que dan rienda suelta y desahogo a nuestros impulsos de dulzura o de bromas o de fantasía, o a nuestro deseo de música y montañas —y cada uno de nosotros tendrá a mano sus ejemplos más adecuados— son interpretaciones de nuestros estímulos nerviosos durante el sueño, interpretaciones *muy libres*, muy arbitrarias, de los movimientos de la sangre y de las vísceras, de la opresión del brazo y de las mantas, de los sonidos de los campanarios, de las veletas, de los noctámbulos y de otras cosas por el estilo. Que este texto, que en general es muy similar para una noche o la otra, se comente en manera tan diversa; que la razón poética se *represente*, hoy como ayer, *causas* tan diversas para las mismas excitaciones nerviosas: todo esto halla su fundamento en la circunstancia que el apuntador de esta razón ha sido hoy distinto al de ayer —otro *instinto* deseaba satisfacerse, activarse, ejercitarse, recuperarse, desahogarse—, se encontraba en la cresta de la ola, y ayer había allí otro. La vida en el estado de vigilia no tiene esta *libertad* de interpretación de que goza el sueño, es menos poética y desenfrenada —sin embargo, ¿no deberé concluir quizá por decir que nuestros instintos en la vigilia no hacen más que interpretar las excitaciones nerviosas y disponer las "causas" de las mismas sobre la base de su exigencia? ¿Que entre vigilia y sueño no hay *esencialmente* diferencia? ¿Que incluso en una comparación de estadios de civilización diversísimos la libertad de la interpretación en el estado de vigilia, en uno, no es en absoluto inferior a la libertad del otro en el sueño? ¿Que también nuestros juicios y nuestras valoraciones morales son sólo imágenes y fantasías de un proceso fisiológico que nos es desconocido, una especie de excitaciones nerviosas y disponer las "causas" de las mismas sobre la base de su exigencias? ¿Que toda nuestra denominada conciencia es un comentario más o menos fantástico de

de que el texto no existe y sólo haya interpretaciones («¿O tal vez debe decirse: en sí, dentro, no hay nada? ¿Experimentar íntimamente es inventar?»).

En esta conclusión, el hilo conductor del cuerpo se ha disuelto casi por completo, aunque realizándose en su significado metódico, pero desapareciendo cada vez más en su sentido de hecho biológico inmediato. ¿Qué es el texto que interpretarían los impulsos? No el cuerpo mismo, porque los impulsos configuran, por el contrario, el cuerpo como un inmenso órgano de interpretación. ¿Los estímulos, entonces? Pero los estímulos no se dan nunca como inmediatos, y Nietzsche lo ha dicho precisamente en el aforismo 117; también ellos, hasta en sus constituyentes más elementales, son ya resultado de una selección realizada por el organismo sobre la base de ciertos hábitos perceptivos que, a su vez, son precisamente hábitos y no naturaleza, aun cuando se presenten como tal. Inútil decir que sería profundamente erróneo considerar toda esta argumentación como dirigida por una perspectiva de idealismo empírico (menos aún, de idealismo trascendental), como si a Nietzsche le importase demostrar que, reduciéndose todo a interpretación, todo es producido por el sujeto. Pues es justamente el sujeto el que es, él mismo, producto. En realidad, el hilo conductor del cuerpo, entendido en el sentido de la reducción de lo simple a lo múltiple de los impulsos y de las jerarquizaciones interpretativas, no ha hecho sino poner de relieve de manera particularmente aguda el problema del cómo y por qué

---

un texto inconsciente, tal vez incognoscible, y pese a ello sentido? Tómese una pequeña experiencia vivida. Supongamos que un buen día se note que alguien se ríe de nosotros en el mercado por el que estamos pasando, según que este o aquel instinto se halle en nosotros en su apogeo, tal hecho tendrá una u otra significación —y, según el tipo de hombres que seamos, será un hecho bastante distinto. Unos lo tomarán como una gota de agua, otros se lo sacudirán de encima como un insecto, otros lo utilizarán como pretexto para comenzar una discusión, otros comprobarán si es la vestimenta lo que causa risa, otros meditarán, con motivo de este episodio, sobre el ridículo en sí, y otros por fin experimentarán una sensación de bienestar por haber dado, sin querer, un rayo de sol a la serenidad y esplendor del mundo; en cada caso hallará satisfacción un instinto, ya sean el de la ira o el de la polémica, el de la reflexión o el de la benevolencia. Tal instinto ha aferrado el episodio como si se tratara de su presa: ¿por qué precisamente ese instinto? Porque estaba al acecho, sediento y hambriento. El otro día, a las once de la mañana, súbitamente, ante mí, un hombre cayó al suelo como fulminado, y todas las mujeres que pasaban por allí dieron alaridos: yo en persona lo ayudé a levantarse y esperé a que estuviera en condición de hablar, pero durante todo ese tiempo no se me había movido un músculo del rostro, ni había pasado por él un sentimiento de temor o compasión; había hecho, en cambio, lo que era más inmediato y racional, y me marché fríamente. Suponiendo que el día antes me hubieran anunciado que al día siguiente, a las once, alguien caería desplomado junto a mí de ese modo, habría sufrido toda clase de tormentos, no habría podido pegar ojo durante la noche y en el momento decisivo hubiera hecho como el hombre, en vez de socorrerlo. En efecto, en ese lapso todos los instintos posibles habrán *tenido tiempo* para representarse esa experiencia y comentarla. ¿Qué son nuestras experiencias interiores? ¡Mucho *más* lo que ponemos dentro de ellos que lo que hay en ellas! ¿O tal vez debe decirse: en sí, dentro no hay nada? ¿Experimentar íntimamente es inventar?»

la conciencia se constituye como unidad «autónoma» y pretende contraponerse precisamente al mundo de los instintos de los que proviene. El problema de la disolución del texto es este mismo problema formulado desde un punto de vista sólo ligeramente distinto: si no hay un texto estable de alguna forma, no tocado en su esencia por la variedad y movilidad de las interpretaciones, ¿de qué forma puede explicarse la conciencia como unidad del yo, como estable continuidad de la vida interior? En resumen, llevado hasta el final, la disquisición sobre la vida interior como juego de instintos y pulsiones contrastantes, es decir, como predominio alterno de una u otra «perspectiva» intérprete de los estímulos, disueltos a su vez, todos, en la interpretación que sucede incluso al nivel más elemental de la sensación, no tenemos ya ningún elemento «inmediato» para explicar la relativa estabilidad, tanto del mundo externo (la «realidad») como del mundo interior (la continuidad de la conciencia, la identidad personal, la evidencia en el plano cognoscitivo o moral). También estas unidades son sólo resultados de un conflicto entre impulsos; pero entonces, ¿por qué justamente la conciencia? ¿Por qué el yo, en nuestra tradición (y tal vez en toda la historia del hombre que conocemos),[7] se ha definido siempre en términos de conciencia, distinguiéndose como unidad del conocimiento consciente y de la «libertad» (en el plano moral), de sensaciones, impulsos, pasiones, etc.? Aquí Nietzsche se enfrenta a uno de los nudos más decisivos de su esfuerzo de construcción del ultrahombre y de la elaboración de una respuesta al problema de la liberación. El imponerse de la conciencia como instancia suprema de la personalidad es, fundamentalmente, un acto de *dominio*. Esto significa dos cosas: que la conciencia se impone sobre y contra las otras instancias constitutivas de la personalidad; pero que esta hegemonía suya expresa, refleja, depende de, una estructura del dominio mucho más vasta, que es el dominio en el sentido más literal de la palabra, el social. Si tenemos presente este nexo, las afirmaciones de Nietzsche sobre el carácter «social» del yo (es decir, el yo como múltiples yos: JGB, 12) y las frecuentes descripciones de la vida de la conciencia en términos de jerarquía, de mandar y obedecer, no parecen ya sólo metáforas, sino que tienen una precisa y más notable justificación. Así, en una nota de *La voluntad de poder*, siempre ligada al hilo conductor del cuerpo, Nietzsche desarrolla toda una descripción de la vida del sujeto como organización de gobierno.

7. Sobre la formación histórica de la noción de «yo» en la misma tradición occidental, que demostraría cómo, también en la historia que conocemos, el yo es un producto relativamente tardío, véanse las sugerentes páginas de B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it., Turín, Einaudi, 1963. [Existe traducción castellana: *Las fuentes del pensamiento europeo*, Razón y Fe, 1965. —*N. del t.*]

«Punto de partida del *cuerpo* y de la fisiología: ¿por qué? Adquirimos la exacta representación de la calidad de nuestra unidad subjetiva, como gobernantes en la parte más elevada de una comunidad (no como "almas" o "fuerzas del cuerpo"), y al mismo tiempo de la dependencia de estos gobernantes de los gobernados y de las condiciones representadas por la jerarquía y por la división del trabajo como posibilidad a un tiempo del individuo y del todo. Del mismo modo como las unidades vivientes nacen continuamente y mueren, y como la eternidad no pertenece al "sujeto", del mismo modo se manifiesta la lucha también en la obediencia y en el mando...» (WzM, 492).

La descripción más sugerente de la relación entre el afirmarse de la conciencia por encima de las otras instancias de la personalidad, como fuerza que asume el dominio, y la estructura del dominio social, se encuentra en un largo aforismo de *La gaya ciencia*, que significativamente pertenece al libro quinto, es decir, a un período en que Nietzsche tiene ya en mente la idea del eterno retorno; como veremos, en efecto, la idea del eterno retorno constituye precisamente el elemento decisivo debido al cual Nietzsche adquiere la posibilidad de poner de relieve las estructuras de la ficción y del mundo de la *ratio*, entre los que se hallan ante todo el sujeto y la conciencia, como explícitos hechos de dominio. Los anticipos de este tipo que se encuentran ya en las obras precedentes —y no sólo como observaciones esporádicas, sino como una especie de «hilo rojo» que recorre todos los escritos, desde la exaltación de la función «destructiva» de lo dionisíaco en *El nacimiento de la tragedia* a la puesta en evidencia de la violencia constitutiva de la sociedad de la *ratio* como fundamento y ambiente de la violencia contenida en la metafísica, en la moral, en la religión— hallan, sin embargo, su unificación y rigurosa formulación sólo a la luz del descubrimiento de la idea del retorno y de la noción conexa de venganza, que examinaremos dentro de poco. En el aforismo 354 de *La gaya ciencia*, que transcribimos *in extenso* en nota porque resulta indispensable tenerlo a la vista,[8] Nietzsche comienza por plantearse el problema de por qué

8. *Cf.* FW, 354 (que citamos en la traducción de F. Masini, de la edición Colli-Montinari): «*Del "genio de la especie"*. El problema de la conciencia (para ser más exactos: del llegar a ser autoconscientes) se nos presenta sólo cuando comenzamos a comprender en qué medida podríamos prescindir de ella: y a este principio del comprender nos llevan hoy la fisiología y la historia de los animales (ciencias, éstas, que han tenido así necesidad de dos siglos para alcanzar la sospecha que cruzara por un momento la mente de *Leibniz*). Podríamos, efectivamente, pensar, sentir, querer, recordar, podríamos igualmente «obrar», en todos los sentidos de la palabra, y pese a todo ello no tendríamos necesidad de "entrar en nuestra conciencia" (como se dice imaginativamente). La vida entera sería posible sin que lográramos vernos, por así decir, en el espejo: en efecto, aún hoy la parte de esta vida que se destaca muy por encima de los demás se desarrolla en nosotros sin tal reflejo — y sin duda también nuestra vida reflexiva, sensitiva, volitiva, por más ofensivo que pueda resultarle a un antiguo filósofo. ¿Para qué sirve una con-

surgió la conciencia, como conocimiento consciente de uno mismo y de su obrar a todos los niveles, interiores y exteriores. El hombre podría, en efecto, muy bien pensar, elegir, recordar, etc., sin tener el conocimiento reflejo que es la conciencia de sí, sin tener que mirarse nunca en el espejo. Ser conscientes de nuestros estados anímicos, necesidades, pensamientos, es una exigencia que no concierne directamente a la acción en estos varios niveles, sino que en cambio satisface una necesidad de comunicación. La conciencia en general «se ha desarrollado sólo bajo la presión de la necesidad de comunicación... (en particular entre quien manda y quien obedece)». La necesidad de comunicación se funda siempre, a su vez, en la situación de la violencia primitiva, en la que el hombre, más indefenso que otros seres vivientes ante las fuerzas naturales, debe otorgarse formas de agrupación social para asegurarse una vida menos amenazada. Pero inmediatamente, en la referencia entre paréntesis, pero no por eso menos significativo,

---

ciencia en general, si en esencia es *superflua*? Pues bien, si se quiere prestar oídos a mi respuesta a tal pregunta y a su suposición, tal vez extravagante, me parece que la sutileza y la fuerza de la conciencia se encuentran siempre en relación con la *capacidad de comunicación* de un hombre (o de un animal) y que la capacidad de comunicación se encuentra, por otra parte, en relación con la *necesidad de comunicación*: no se debe entender esta última como si justamente el individuo mismo, que es maestro en la comunicación y en hacer comprensibles sus necesidades, debiera al mismo tiempo, incluso para sus necesidades, contar con los otros de manera rápida y sutil, existe al final un exceso de esta fuerza y arte de la comunicación, una facultad —por así decirlo— que se ha potenciado gradualmente y que espera ahora sólo un heredero que haga pródigo uso de ella (los denominados artistas son esos herederos, y del mismo modo los predicadores, los oradores, los escritores: todos los hombres que llegan al final de una larga cadena, "nacidos con retraso" —en el mejor sentido— cada vez y, como se ha dicho, *disipadores* por naturaleza). Suponiendo que esto sea justo, es lícito que yo suponga que *la conciencia en general se ha desarrollado sólo bajo la presión de la necesidad de comunicación*, que haya sido al principio necesaria y útil sólo entre hombre y hombre (en particular entre quien manda y quien obedece), y sólo en relación con el grado de esta utilidad se haya, además, desarrollado. La conciencia es propiamente sólo una red de conexión entre hombre y hombre —sólo en cuanto tal se ha visto obligada a desarrollarse: el hombre solitario, el hombre ave de rapiña no habría tenido necesidad de ello. El hecho de que nuestras acciones, pensamientos, sentimientos, movimientos sean también objeto de conciencia —una parte de ellos al menos— es la consecuencia de una terrible "necesidad" que ha dominado durante largo tiempo al hombre: siendo el animal que en mayor peligro se encuentra, *tuvo necesidad* de ayuda, de protección; *tuvo necesidad* de sus semejantes, tuvo que expresar sus necesidades, saber hacerse entender —y para todo esto necesitó, en primer lugar, "conciencia", necesitó también "saber" lo que le faltaba, "saber" cómo se sentía, "saber" lo que pensaba. Pues, lo repito una vez más, el hombre, como toda criatura viva, piensa continuamente, pero no sabe; el pensamiento que llega a ser *consciente* es por tanto su parte más pequeña, y digamos sin temor que la parte más superficial y peor: en efecto, sólo este pensamiento consciente *se determina en palabras, o sea en signos de comunicación*, con lo que se revela el origen de la conciencia misma. En pocas palabras, el desarrollo de la lengua y el de la conciencia (*no* de la razón, sino sólo de su devenir autoconsciente) van de la mano. Agréguese, además, que no sólo el lenguaje sirve de puente entre un hombre y otro, sino también la mirada, la presión, la mímica: el hacerse conscientes en nosotros mismos nuestras impresiones sensibles, la fuerza de poder fijarlas y ponerlas, por así decirlo, fuera de nosotros, todo ello ha ido creciendo en

a la relación entre quien manda y quien obedece, se advierte que a la violencia de la naturaleza sólo se puede resistir estableciendo relaciones sociales de subordinación, igualmente constrictivas. Por este carácter esencialmente comunicativo que la define, la conciencia se desarrolla en un proceso que es idéntico al del desarrollo de la lengua: de esto adquieren, entre otras cosas, nuevo relieve todas las observaciones de Nietzsche sobre el carácter de «prejuicio gramatical» propio de la noción de sujeto.[9] Pero sobre la base de estas premisas se manifiesta otra consecuencia: la conciencia, que nace y se desarrolla sólo como instrumento de comunicación, se estructura también íntimamente para servir sobre todo a las exigencias de la vida con los demás. De tal modo, no pertenece «propiamente a la existencia individual del hombre, sino más bien a lo que hay en él de naturaleza comunitaria y gregaria... En consecuencia, cada uno de nosotros, con la mejor voluntad de comprenderse a sí mismo del modo más individual

---

la medida en que ha progresado la necesidad de transmitirlas a *otros* mediante signos. El hombre inventor de signos es al mismo tiempo el hombre más agudamente consciente de sí: sólo como animal social el hombre aprendió a hacerse consciente de sí mismo —es lo que aún sigue haciendo ahora, lo que hace cada vez más. Como se ve, mi pensamiento es que la conciencia no pertenece propiamente a la existencia individual del hombre, sino más bien a lo que hay en él de naturaleza comunitaria y gregaria; que —como se desprende de todo esto— se ha desarrollado sutilmente sólo en relación con una utilidad comunitaria y gregaria; y que en consecuencia cada uno de nosotros, con la mejor voluntad de comprenderse a sí mismo del modo más individual posible, de "conocerse a sí mismo", sin embargo hará siempre objeto de conciencia sólo lo no individual, lo que en sí mismo es exactamente su "medida media"; que nuestro mismo pensamiento, por así decirlo, *se adecúa a la mayoría* continuamente y es reformulado en la perspectiva del rebaño por obra del carácter de la conciencia, del "genio de la especie" que impera en ella. Todas nuestras acciones son, en el fondo, incomparablemente personales, únicas, desmedidamente individuales, sin duda; pero apenas las traducimos en la conciencia, *ya no parecen serlo*... Éste es el verdadero fenomenalismo y perspectivismo como *yo* lo entiendo: la naturaleza de la *conciencia animal* implica que el mundo de que podemos tener conciencia es sólo un mundo de superficie y de signos, un mundo generalizado, vulgarizado; que todo lo que se hace consciente *se convierte* por eso mismo en chato, exiguo, relativamente estúpido, genérico, signo, señal distintiva del rebaño; que a cada momento de la constitución de la conciencia se vincula una enorme, fundamental alteración, falsificación, reducción a la superficialidad y generalización. El desarrollo de la conciencia no carece, por último, de peligros, y quien vive entre los hiperconscientes europeos sabe también que es una enfermedad. No es, como puede adivinarse, la oposición entre sujeto y objeto lo que me importa: dejo tal distinción a los teóricos del conocimiento, que se han quedado prendidos en los lazos de la gramática (la metafísica popular). Ni siquiera me interesa el contraste entre "cosa en sí" y fenómeno, puesto que estamos bastante lejos de "conocer" bastante como para poder llegar sólo hasta esa *distinción*. No tenemos ningún órgano para el *conocer*, para la "verdad": "sabemos" (o creemos, o nos imaginamos) precisamente lo que puede ser *ventajoso* que sepamos en interés del rebaño humano, de la especie, e incluso lo que se llama aquí "ventaja" no es, finalmente, más que una creencia, una imaginación, y tal vez exactamente esa funestísima idiotez por la que un día correremos a nuestra ruina.»

9. Sobre el sujeto como prejuicio gramatical, véanse también los textos que comentamos más adelante, por ejemplo WzM, 522, que citamos más abajo, en las pp. 238-239.

posible, de «conocerse a sí mismo», sin embargo hará siempre objeto de conciencia sólo lo no individual... Nuestro mismo pensamiento, por así decirlo, *se adecúa a la mayoría* continuamente, y es reformulado en la perspectiva del rebaño por obra del carácter de la conciencia, del «genio de la especie» que impera en ella... Todo lo que se hace consciente *se convierte* por eso mismo en señal distintiva del rebaño. La conciencia recibe sólo lo que se deja traducir en estos esquemas de carácter social, que se estructuran para servir a la vida del «rebaño», es decir, a la vida de una determinada comunidad histórica, y sólo a ella. No existe, una vez más, un sistema de criterios de utilidad social, válido para toda colectividad humana: «"sabemos" (o creemos, o nos imaginamos) precisamente todo lo que puede ser *ventajoso* que sepamos en interés del rebaño humano, de la especie, e incluso lo que se llama aquí "ventaja" no es, por fin, más que una creencia, una imaginación»: en estas últimas palabras, creemos, termina por historicizarse justamente hasta la aparente referencia a cosas ventajosas para la especie: lo que es ventajoso para la especie humana es sólo lo que se presenta como la ventaja del ser humano, el progreso, etc., a un cierto tipo de hombres en una cierta época y en un mundo determinado.

Este aforismo es uno de los más rigurosos y de más largo alcance de toda la obra de Nietzsche, no sólo de *La gaya ciencia.* Los pasajes más notables que hemos citado en el texto indican cuáles son los elementos que, a nuestro criterio, le confieren ese extraordinario relieve. En él se encuentra el esquema general del discurrir de Nietzsche sobre la conciencia y el sujeto: el surgir de la conciencia de la necesidad de comunicación en la empresa común de la lucha contra los peligros naturales; la constitución, dentro de esta lucha, de una jerarquía entre quien manda y quien obedece y, por tanto, el encontrarse la conciencia comprometida, desde el principio, en una estructura social jerárquica, que sustituye la violencia de la naturaleza por relaciones coercitivas y de subordinación entre un hombre y otro; la íntima conexión lengua-conciencia, que vuelve importante todo lo concerniente a la lengua, no tanto los signos considerados individualmente, sino su modo de relacionarse y subordinarse: al punto que, como dice *Más allá del bien y del mal,* los diversos mundos lingüísticos ordenan de antemano las vías de las filosofías que pueden surgir en ellos; los filósofos se encuentran a merced de un encantamiento invisible, que es la filosofía de la gramática, es decir, «el dominio y la dirección inconscientes» ejercidos por las funciones gramaticales (JGB, 20). Además de esto, el largo texto de *La gaya ciencia* abre una perspectiva absolutamente diversa sobre el significado de la conciencia en relación con las estructuras de dominio: no sólo nace como instrumento de comunicación colocado desde su origen en estructuras de dominio, sino que representa también el órgano de la interiorización de tales estructuras. Como hecho so-

cial comunicativo, la conciencia se organiza también en su interior para representar «la voz del rebaño en nosotros». Esta interiorización, de la cual, como se recordará del análisis de la moral en términos de autoescisión del yo, nacen luego todas las varias formas de violencia y de íntima crueldad en que consiste la ascesis, cierra idealmente el círculo de la relación entre conciencia y dominio: nacida ya esclava del mundo del dominio, la conciencia lo reproduce en su interior, tal como demuestran las descripciones que hemos recordado de *La voluntad de poder*, según las cuales la vida interior en su totalidad se estructura en jerarquizaciones derivadas de conflictos y de ajustes; y por último, estos conflictos y ajustes no se limitan *a imitar* el mundo del dominio social, sino que dependen directamente de él, puesto que conflictos y jerarquizaciones de la vida interior nacen de la interiorización de la voz del rebaño, o sea, de las prescripciones de la sociedad y de quienes mandan en ella.

Esta concepción general de la estructura de la conciencia y las relaciones, que la marcan y califican profundamente, con el mundo del dominio, se encuentran ampliamente atestiguados, en las obras de madurez de Nietzsche, por una cantidad de análisis que no podemos aquí seguir en sus múltiples detalles, salvo en la medida en que nos aclaren más lo que en la página de *La gaya ciencia* que hemos citado resulta expresado de manera esquemática y resumida. Antes deberá señalarse aún, pues deberemos volver sobre ello, que en el mismo extenso aforismo 354 de *La gaya ciencia* hay algunas anticipaciones que hacen pensar en una posible concepción alternativa de la conciencia, sobre el modelo de lo que, para otros casos, hemos llamado la línea de la liberación de lo simbólico. Nietzsche alude, en efecto, a propósito de la conciencia, a un razonamiento análogo al llevado a cabo en el caso del comediante, al que nos hemos referido en la conclusión de la sección II. También en el caso de la conciencia Nietzsche considera posible una especie de emancipación y de desarrollo autónomo más allá de las exigencias de la comunicación social, por lo cual «cuando la necesidad, la constricción han obligado a los hombres, durante largo tiempo, a comunicarse entre sí, a comprenderse los unos a los otros de una manera rápida y sutil, existe al final un exceso de esta fuerza y arte de la comunicación, una facultad —por así decirlo— que se ha potenciado gradualmente y que espera ahora sólo un heredero que haga pródigo uso de ella (los denominados artistas son esos herederos, y del mismo modo los predicadores, los oradores, los escritores: todos los hombres que llegan al final de una larga cadena, "nacidos con retraso" —en el mejor sentido— cada vez y, como se ha dicho, *disipadores* por naturaleza)». La alusión final a los artistas, y en general a todos los que, al parecer, tienen en común un uso no utilitario de la palabra, sino su disipación y la de sus posibilidades, confirma que nos hallamos ante un fenómeno análogo al del comediante, si

es que no ante el mismo. También la conciencia, en cualquier caso, que no obstante parece totalmente encerrada en la esfera del dominio, entra, por uno de sus aspectos, en el campo de las actividades simbólicas que se emancipan y se rebelan en un determinado momento contra la funcionalización a que quiere reducirlas la *ratio* desplegada. Por el momento, tal cosa sólo se alude de paso, y era una alusión que no se podía dejar de lado sin correr el riesgo de perder un elemento significativo que nos proporciona el aforismo 354 de *La gaya ciencia*. Se tratará de ver a continuación si y cómo, en la definición del ultrahombre, todas estas actividades simbólicas emancipadas, desde el impulso del comediante a la conciencia, pueden eventualmente recuperarse y transformarse en la nueva perspectiva que ahora se abre.

Por el momento, la conciencia —y el sujeto que se define, principalmente, sobre su base— manifiesta un total e irremediable compromiso con las estructuras del dominio: del dominio de quien manda sobre quien obedece en la lucha por la sumisión de las fuerzas naturales; del dominio de ciertos impulsos sobre otros en la constitución de la personalidad; y en especial del dominio de la conciencia sobre todas las otras instancias de la personalidad como dominio de las exigencias y de los imperativos del «rebaño», es decir, de la sociedad de la *ratio*, cuya interiorización representa la conciencia.

Mientras resulta bastante fácil lograr el acuerdo de los intérpretes de Nietzsche sobre algunas de estas tesis, y sobre todo sobre las que conciernen a la naturaleza social de la conciencia, en los dos sentidos de conciencia como jerarquización que se impone a un conjunto de impulsos en contraposición, y conciencia como función nacida de la necesidad de comunicar (no igualmente difundida en la crítica nietzscheana), lo que, a nuestro entender, liga estos significados de la socialidad de la conciencia con la sociedad como estructura de dominio, como división entre quien manda y quien obedece, es el conocimiento consciente del nexo. Sin dicho nexo, la doctrina de Nietzsche queda pacíficamente exorcizada como una pura descripción de los condicionamientos sociales de la conciencia, y vaciada de toda referencia al problema de la liberación. Pero si se ponen en relación afirmaciones como la contenida en un apunte de *La voluntad de poder*, sobre el hecho de que «*la verdad es esa especie de error*, sin la cual una determinada especie de seres vivientes no podría vivir. Lo que decide al final es el valor para la vida» (WzM, 493), con *La genealogía de la moral*, especialmente con los tratados primero y segundo, se advierte que no es posible leer toda esta teoría de una relación de la conciencia, y de la evidencia cognoscitiva (como en el caso de este apunte) o práctica de que es sede con las exigencias de la vida de una determinada especie de seres vivientes que hemos sido y somos aún hoy es aquella en que, como dice *La genealogía de la moral*, las determinaciones del significado de los valo-

res morales, e incluso toda la articulación del mundo moral en torno a las nociones de culpa, castigo, mala conciencia, etcétera, nacen dentro de un cuadro fundado en la originaria división entre fuertes y débiles, entre quien impone originariamente las calificaciones (los nombres) a las cosas, y quien se limita a reaccionar, mediante todo el complicado mecanismo de la venganza y del resentimiento, ante ese «arbitrio» de los fuertes. Todos los análisis del primer y segundo tratados de *La genealogía de la moral*, como por lo demás también los del tercero, que no obstante se ocupa menos de nuestro actual problema, no se entienden sino bajo esta luz, que es la luz de la estructura del dominio. En el primer tratado, el origen de los significados de bueno y malo, bueno y malvado, es reducido pura y simplemente al establecimiento de una primera división entre fuertes (nobles) y débiles (innoblés). Para el fuerte y noble, bueno es todo aquel que perciba como su semejante en fuerza y capacidad de defender una esfera propia de dominio; tanto que, incluso etimológicamente, Nietzsche encuentra que el *bonus* del latín puede remontarse (en analogía con *bellum: duellum*, etc.) a un más antiguo *duonus*. «*Bonus* sería, por tanto, el varón de la disputa, de la división *(duo)*, el guerrero» (GdM, I, 5); y, aún antes, en las diferentes lenguas, la palabra bueno parece llevar a una misma metamorfosis conceptual:

«en todas partes, "noble", "aristocrático", en el sentido estamental, es el concepto básico a partir del cual se desarrolló luego, por necesidad, "bueno" en el sentido de "anímicamente noble", de "aristocrático"» (GdM, I, 4; *cf.* MA, 44 y 92).

La definición de bueno, y su opuesta —la de malo—, indican, pues, para los fuertes y dominadores, todo lo que, respectivamente, éstos consideran a su propia altura (obviamente, también al adversario digno de que se lo desafíe a duelo) o que, en cambio, colocan a niveles más bajos. Esta definición de bueno y malo se le aparece a Nietzsche como fundamentalmente positiva, porque nace de una voluntad de imponer nombres a las cosas, o sea de una voluntad creativa a la que no mueven ni el resentimiento, ni el espíritu de venganza y de revancha; aunque, obviamente, la delimitación de un campo de los nobles que son pares a uno mismo ocurre siempre por oposición a una masa que se considera innoble y sometida. Contra este origen noble y activo-creativo de las definiciones de bueno y malo, se alza otro que, en cambio, es puramente reactivo. En él —y esto toca muy de cerca el tema del sujeto— madura también, sobre una base esencialmente práctica, una distinción entre sujeto y predicado que pasa luego a la gramática y constituye el esqueleto de nuestro modo de ver el mundo y también de la filosofía misma, si es cierto que los filósofos llenan sólo de contenido ciertos esquemas preparados por la lengua (JGB, 20). Los débiles e innobles, incapaces de oponerse a sus

dominadores en igualdad de condiciones, tienen necesidad de un consuelo que los ayude a soportar su condición sin demasiada vergüenza, e incluso a entender su sumisión como un mérito. Por esto, junto a una moral de la mediocridad y a una condena hipócrita de la violencia, inventan un sistema de conceptos que les permita exigir de los fuertes que no ejerzan su fuerza. Elementos centrales de este sistema de conceptos son justamente las nociones de sujeto y predicado, entendidos respectivamente como la fuerza, que puede exteriorizarse o no, y su exteriorización definitiva. De hecho,

«exigir de la fortaleza que *no* sea un querer-dominar... es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza», pero «el pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que *fuera dueño* de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún "ser" detrás del hacer, del actuar, del devenir. [...] Por un instinto de autoconservación, de autoafirmación, en el que toda mentira suele santificarse, esa especie de hombre [el débil] *necesita* creer en el "sujeto" indiferente, libre para elegir. El sujeto (o, hablando de un modo más popular, *el alma*) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma, tal vez porque a toda la ingente muchedumbre de los mortales, a los débiles y oprimidos de toda índole, les permitía aquel sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, interpretar su ser-así-y-así como *mérito*» (GdM, I, 13).

No es fácil coordinar este texto con el de *La gaya ciencia* tratado más arriba, ya que allí se trataba del origen de la conciencia como tal, aquí más bien del surgimiento de la noción de sujeto contrapuesta a la de predicado. A nosotros, sin embargo, nos interesaba mostrar cómo también aquí se encuentra, y de modo aún más neto que en el aforismo del quinto libro de *La gaya ciencia*, una conexión inextrincable entre el surgimiento del concepto de sujeto (pero, de rechazo, también del modo en que los sujetos, a esta luz, viven de hecho la propia condición de sujetos: los unos como dominadores, los otros como subordinados) y la división de la sociedad en dominantes y dominados, en siervos y amos. El nuevo relieve que el problema adquiere en este texto respecto a *La Gaya ciencia* consiste en la determinación más precisa de la conexión entre estructura de la lengua, de la gramática, y estructura del dominio. La misma noción de sujeto y predicado, de que depende gran parte de nuestra visión del mundo, y sin duda (piénsese en la noción de sustancia y de libertad que Nietzsche analiza en *Humano, demasiado humano*) la totalidad de nuestra metafísica, tiene sus raíces en las vicisitudes originarias de la constitución del dominio, en la oposición siervo-amo.

A la misma conclusión se llega examinando el comienzo del segundo tratado de *La genealogía de la moral*, el dedicado a «"culpa", "mala conciencia", y similares», aun cuando aquí parezca más difícil individualizar una separación neta entre amos y esclavos, y la relación de dominio liga más bien a los individuos con la estructura social misma como tal. El origen del concepto de conciencia, en los tres primeros capítulos de este tratado, se inserta dentro del problema más general que la sociedad, desde un principio, ha tenido que resolver para hacer al hombre «calculable, uniforme y necesario», para poder fundar instituciones estables que previeran contratos y promesas. Se trata de criar a un animal capaz de asumir responsabilidades; y esto supone en sí

«la tarea más concreta de *hacer* antes al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a reglas, y, en consecuencia, calculable [...]. Con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue *hecho* realmente calculable» (GdM, II, 2).

¿Conciencia se llama justamente la capacidad de asumir responsabilidades una vez que ha arraigado en las profundidades de cada uno y se ha convertido en instinto? Pero ¿cómo ha sido posible conseguir este arraigo?

«Puede imaginarse que este antiquísimo problema no fue resuelto precisamente con respuestas y medios delicados; tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su *mnemotécnica*. [...] Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos [...], las mutilaciones más repugnantes [...], las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos [...]. Todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica. [...] Y ¡realmente!, ¡con ayuda de esa especie de memoria se acabó por llegar "a la razón"! Ay, la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese sombrío asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: ¡qué caros se han hecho pagar!, ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las "cosas buenas"!...» (GdM, II, 3).

Si tampoco se ve aquí una neta división de roles entre dominadores y dominados, ya que el establecerse de la conciencia como memoria y capacidad de prometer compromete en alguna medida a todos los hombres, es cierto, en cambio, que de algún modo se establece una relación de dominio: Nietzsche habla de una camisa de fuerza de la sociedad, y luego de todas las horribles violencias que el hombre debió sufrir para aprender a mantener

las promesas, para interiorizar plenamente las exigencias que la sociedad le imponía. A la luz del primer tratado, donde todo se asienta en una originaria división entre amos y siervos, es difícil imaginar que, sobre todo en sociedades primitivas donde el «sistema» social estaba muy lejos de la impersonalidad que *hoy* parece haber adquirido, todo esto pudiera desarrollarse como una pura y simple relación de individuos con la máquina social. Era, evidentemente, también ésa, una relación entre dominadores y dominados. Sea cual fuere el significado «histórico» de tal reconstrucción nietzscheana, lo que es cierto es que a él le importa subrayar también de esta forma que sujeto y conciencia nacen en función de una situación de violencia y llevan siempre en sí los estigmas de este origen.

Si éste es el origen de la conciencia, de la lengua, de la gramática y de la filosofía en ella implícita, sobre todo por lo que se refiere a la noción de sujeto y a la de predicado, no será difícil ver cómo también la fuerza compulsiva de las reglas de la lógica, de los principios fundamentales del pensamiento, más allá de las que no podemos ir, es, en cambio, claramente, la misma fuerza históricamente consolidada de las estructuras del dominio que han penetrado totalmente en la lengua, y por ende en la filosofía de la gramática, de la que no podemos salir. «Lo que se vuelve consciente, escribe Nietzsche en *La voluntad de poder*, se encuentra bajo relaciones de causalidad que quedan absolutamente ocultas para nosotros» (WzM, 524); y también:

«Creemos en la razón: pero ésta es la filosofía de los *conceptos* grises. La lengua está construida sobre los prejuicios más ingenuos. Ahora bien, leemos problemas y desarmonías porque *pensamos únicamente* en la forma del lenguaje —y por tanto creemos en la "verdad eterna de la razón" (por ejemplo: sujeto, predicado, etc.). *Dejamos de pensar, si queremos hacerlo sin la constricción del lenguaje*, llegamos incluso a dudar de ver aquí un límite en sentido propio. *El pensamiento raciocinante es un interpretar de conformidad con un esquema que no podemos eliminar*» (WzM, 522).

El invisible encanto, del que hablaba, como hemos visto, el aforismo 20 de *Más allá del bien y del mal*, y que guía a los filósofos como planetas en sus órbitas preestablecidas, que en este caso son los senderos de la filosofía predeterminados en la gramática, no resulta tan invisible. La gramática se constituye paralelamente a la conciencia, y sobre la base de los mismos impulsos; pero la conciencia queda totalmente determinada, en su constitución, por la estructura del dominio. Es fácil ver que la fuerza con que se nos impone la lógica, el esquema que *nosotros* no podemos eliminar, las relaciones de causalidad que nos son desconocidas, resul-

tan todos identificables con la estructura social del dominio, cuyo producto, espejo, víctima, es la conciencia.

El desarrollo del pensamiento es riguroso sobre este punto; la disolución a que hemos llegado sobre la base del hilo conductor del cuerpo —cuando hemos reconocido no sólo que el texto cuya interpretación es la vida interior permanece desconocido para nosotros, sino que simplemente no existe— nos ha llevado a buscar no ya en un texto cualquiera, sino en las vicisitudes mismas de la lucha y de las supremacías que se establecen entre los instintos, y de las que se origina la conciencia, la razón de todo constituirse de estabilidad en la vida interior. Esta razón se ha encontrado en el hecho de que un cierto impulso domina sobre los otros, y tal «impulso» es la conciencia como autoconocimiento teórico y moral. Pero ¿por qué asume la conciencia esta función hegemónica? La única razón que Nietzsche ha sabido indicar, aunque a través de varios análisis no siempre fáciles de coordinar entre sí, es la de la originaria división del mundo social en amos y siervos, a la que se vincula la necesidad de comunicación, el surgimiento de las nociones de sujeto y predicado, la constitución de la conciencia como base de una reducción del hombre a ser calculable. La conciencia, como ya parecía claro del largo aforismo 354 de *La gaya ciencia*, no tiene otra razón de ser ni otro contenido que las relaciones de dominio, interiorizadas como instinto del rebaño, organización jerárquica de los impulsos que de ellos deriva. También el apunte de *La voluntad de poder*, que reafirma la no necesidad de la conciencia desde el punto de vista de la pura relación con las cosas y de las exigencias de la acción en el mundo, debe leerse en este sentido como una reducción implícita de la conciencia a su contenido social, a estructura de la vida interior que se limita a transmitir las formas del dominio.

«Donde hay una cierta unidad en el reagrupamiento, siempre se ha dado al *espíritu* como causa de esta coordinación: pero no hay ningún motivo para obrar así [...]. El sistema nervioso tiene un dominio muy extenso: el mundo de la conciencia es un agregado. En el conjunto del proceso de la adaptación y de la sistematización, la conciencia no cumple ninguna función»[10] (WzM, 526).

El hilo conductor del cuerpo, que volvemos a encontrar aquí, tiene, pues, el sentido de conducir a Nietzsche primero al reconocimiento de la multiplicidad que se halla en la base del sujeto; para llegar a la socialidad del yo, que se relaciona luego con la

10. Nótese que en otro apunte de *La voluntad de poder*, NIETZSCHE escribe: «Habitualmente se toma a la *conciencia* misma como órgano sensorio común y como instancia suprema; pese a ello, se trata sólo de un *medio* de la *comunicabilidad* [...]. La conciencia *no* es la dirección, sino un *órgano de la dirección*» (WzM, 524).

socialidad, en el sentido más literal del término, cuando se reconoce que la conciencia no tiene más justificación que la de reproducir a nivel interior las relaciones de dominio. Si se prefiere acentuar el aspecto que emerge en el segundo tratado de *La genealogía*, el relativo a hacer al hombre previsible y calculable a través de la mnemotécnica que fija a la conciencia como sentido de responsabilidad, podrá decirse que la conciencia es el órgano mediante el cual se interioriza la sociedad de la *ratio* en cada uno de sus miembros. El hombre definido como sujeto, en términos de conciencia como instancia suprema y hegemónica, es el hombre de la *ratio* socrática como imponerse de un «egoísmo superior» que distribuye los roles sociales y pretende el respeto y cumplimiento de los mismos.

Es este hombre, este sujeto en que domina la voz del rebaño, el que no puede soportar la idea del eterno retorno de lo igual, y al que hay que sobrepasar para que el eterno retorno se convierta en realidad. La pregunta del aforismo 341 de *La gaya ciencia*: «¿Quieres esto una vez más e innumerables veces más?» representa el punto de crisis del hombre construido como una conciencia modelada sobre las relaciones de dominio. Esta conciencia, en efecto, no puede realizar jamás esa unidad de ser y significado, la felicidad, que es lo único que le permitiría quererse aún eternamente. Es la conciencia de la moral, de la religión, de la ascesis, de la distinción metafísica sujeto-objeto, de todas las técnicas pseudotranquilizantes que, en cambio, perpetúan la inseguridad y la reproducen infinitamente a niveles diversos y cada vez más internos, crueles, mixtificados.

Toda la primera parte de *Zaratustra* está dedicada a la destrucción del hombre viejo, es decir, a poner en evidencia los aspectos constitutivos del sujeto de la moral platónico-cristiana, los que hay que sobrepasar para llevar a cabo las tres transformaciones de que habla el primer discurso. Hemos visto ya cómo uno de los momentos clave de esta destrucción del sujeto es el discurso sobre los despreciadores del cuerpo; pero también todos los otros representan en su conjunto una variada fenomenología de lo que ya podemos llamar el sujeto cristiano-burgués, porque precisamente en la conciencia moderna y en el mundo burgués llegan a su madurez todos los elementos íntimamente contradictorios, autodestructivos, nihilistas en el sentido negativo, que el hombre occidental alberga desde el establecimiento del «socratismo» y desde el ocaso de la época trágica. Discursos-guía, en este sentido, pueden considerarse los «Del amigo», «Del hijo y del matrimonio», «De la picadura de la víbora», «De la muerte libre». Los tres primeros desarrollan el tema de la imposibilidad, para la conciencia cristiano-burguesa, de establecer relaciones de verdadera alteridad: sus desequilibrios internos no sólo nacen de una interiorización del mundo del dominio, sino que también expresan nuevamente tal mundo cuando se convierten en principio de nue-

vas relaciones. «¿Eres un esclavo? Entonces no puedes ser amigo, ¿eres un tirano? Entonces no puedes tener amigos» (Z, I, «Del amigo»). Si se quiere tomar literalmente todo el alcance de este texto —cosa por otra parte legítima, ya que, por el carácter de la obra, ante *Zaratustra* es lícito adoptar una actitud de comentaristas de las Sagradas Escrituras—, parece claro que la preferencia concedida en *La genealogía de la moral* a la fundación «señorial» del concepto de bueno respecto a la reactiva de los débiles y de los esclavos se debe entender como uno de los errores de perspectiva que, como ya hemos comentado y se advertirá mejor a continuación, nacen de pensar al ultrahombre a partir de la situación presente, en la que, como sucedía también para el espíritu libre, no puede sino presentarse con caracteres aún internos al mundo de la moral y del conflicto. Si existe un modelo del ultrahombre en el mundo presente, éste debe buscarse, en primer lugar, entre los hombres superiores que han alcanzado (al menos para un juicio histórico que luego podría discutirse) el máximo posible de libertad y de no reactividad. Pero, en definitiva, tal como se ve en este pasaje de *Zaratustra*, también estos hombres superiores, que en el mundo de los siervos y los amos sólo puede ser amos y tiranos, no realizan una forma auténtica de ultrahumanidad; ni el esclavo ni el tirano pueden tener amigos, porque su relación con los demás sólo puede configurarse en términos de conflicto, es decir, de perpetuar la violencia constitutiva de la sociedad moral-metafísica.

El hombre de la sociedad del conflicto, en general, no tiene verdaderas relaciones con *otros*, porque para él la alteridad es sólo un modo de reproducir afuera sus propios conflictos internos, que a su vez imitan la violencia de la relación siervo-amo y dependen de ella. También la relación interpersonal que, precisamente en el mundo moderno, se ha impuesto significativamente cada vez más como modelo de esfera de la autenticidad, el amor entre los sexos constituye sólo para el hombre del conflicto un modo de encontrar un remedio momentáneo para la necesidad, la soledad, la insatisfacción. Que en el plano biológico se confíe la reproducción a semejante encuentro de soledades y de frustraciones es sólo una indicación emblemática del hecho de que el hombre cristiano-burgués está, hasta en el modo de su vida física, ligado a las estructuras conflictivas del dominio. El hombre verdaderamente capaz de engendrar un hijo como distinto de sí y al mismo tiempo prosecución de su vida podría ser sólo el mismo que fuese capaz de responder sí a la pregunta «eternizante» del cuarto libro de *La gaya ciencia*: una verdadera generación sólo es posible para el hombre feliz, el que puede querer la vida que retorna eternamente (Z, I, «Del hijo y del matrimonio»).

Tampoco la justicia como «dar a cada uno lo suyo» es un modo de salir del mundo del conflicto, porque sólo es ya un ajuste de contrastes. Pero no puede pensarse, entonces, que se la deba «co-

rregir» e integrar con la «caridad», o incluso sólo con ese sentimiento de equidad que la moral laica ha puesto siempre junto a la justicia, entendida como rigurosa distribución de premios y castigos, para corregir su inevitable rigidez. La caridad, la generosidad que, en nombre de una equidad superior a la letra de la ley, trata al otro según medidas más amplias y comprensivas, es también un modo de prevaricar, de mostrarse superiores, y por tanto un modo de permanecer en el conflicto.

«Y si os maldicen, no me agrada que queráis bendecir. ¡Es mejor que también vosotros maldigáis un poco! ¡Y si se ha cometido una gran injusticia con vosotros, cometed vosotros en seguida cinco pequeñas! Es horrible ver a alguien a quien la injusticia le oprime sólo a él... Una pequeña venganza es más humana que ninguna... ¡Mas cómo voy yo a querer ser radicalmente justo! ¡Cómo puedo dar a cada uno lo suyo! Básteme esto: yo doy a cada uno lo mío» (Z, I, «De la picadura de la víbora»).

El consejo de responder a la injusticia con otras injusticias, y a las maldiciones con otras maldiciones, no significa privilegiar a la justicia rigurosa respecto a la caridad y a la equidad: es, en todo caso, una confirmación del hecho de que, en el mundo del conflicto, cada actitud, tanto la del justo que quiere dar a cada uno lo suyo como la del ecuánime o del caritativo que quiere perdonar, y en general superar los límites de la letra de la ley, está condenada a la derrota, a permanecer en el plano del conflicto que desearían sobrepasar. Se puede ver también en el final del fragmento que hemos citado una aproximación de Nietzsche al mandamiento cristiano de la caridad; y efectivamente muchos de los discursos de Zaratustra —piénsese sólo en el que cierra la primera parte, «De la virtud que hace regalos»— pueden leerse en esta clave. Pero lo que preocupa a Nietzsche —y que se lee también en los teólogos cuando hablan de la caridad como «virtud teologal»— es que el hombre capaz de amar verdaderamente al prójimo no puede ser el hombre nacido, crecido y constituido también interiormente en el mundo del conflicto siervo-amo. Por eso, en este mundo, las «primicias» de los hombres nuevos no tienen un comportamiento que pueda definirse más como caritativo que como justo o viceversa. Maldecir si nos maldicen, como aconseja Zaratustra, sólo se puede hacer con una especie de supremo distanciamiento irónico, para evitar al otro la humillación de ser perdonado. «¡Y es preferible que os encolericéis a que avergoncéis a otro!» El castigo debe ser también un derecho y un honor para el prevaricador. Pero asumir las formas de la justicia rigurosa sólo para evitar a otros la humillación del perdón es un modo de colocarse dentro de la justicia por ironía, actitud propia del espíritu libre —que tiene también el límite general

del espíritu libre: ser un comportamiento de emancipación, pero todavía no un verdadero modelo alternativo.

Las íntimas contradicciones de la conciencia cristiano-burguesa madurada en el mundo del conflicto y estructurada según el modelo del dominio culminan en la actitud que asume, o más bien que *no* asume, ante el problema de la muerte. El temor a la muerte es el temor a la sanción final de la insensatez de la existencia. En tanto que la conciencia del hombre del conflicto vive siempre en la separación del significado, nunca se realiza como forma cumplida, y la muerte sólo puede ser un incidente, una casualidad horrible porque interrumpe, con un enésimo suceso sin sentido, la carrera hacia la inalcanzable unidad de ser y valor. Reléanse, a la luz de este planteamiento de Nietzsche, las páginas de la *Razón práctica* kantiana sobre el postulado de la inmortalidad como exigido por la interminabilidad de la empresa del perfeccionamiento moral; permiten comprender lo que Nietzsche quiere decir cuando habla de la «muerte libre», título del penúltimo discurso de la primera parte de *Zaratustra.* El deseo de inmortalidad como prosecución indefinida de la existencia individual refleja sólo la permanente condición de separación del significado en que el hombre cristiano-burgués vive. Zaratustra enseña, en cambio, el «morir a tiempo».

«En verdad, quien no vive nunca a tiempo, ¿cómo va a morir a tiempo? [...] Todos dan importancia al morir: pero la muerte no es todavía una fiesta. Los hombres no han aprendido aún cómo se celebran las fiestas más bellas. Yo os muestro la muerte consumadora, que es para los vivos un aguijón y una promesa [...]. Tanto al combatiente como al victorioso les resulta odiosa esa vuestra gesticuladora muerte que se acerca furtiva como un ladrón —y que, sin embargo, viene como señor» (Z, I, «De la muerte libre»).

Esta página requeriría un análisis más amplio y pormenorizado, para ver, por ejemplo, hasta qué punto su polémica afecta más a la noción «laica» de inmortalidad (Kant) que a la cristiana, donde inmortalidad significa realización plena de la unidad del existir y significado en otro «reino», el del banquete eterno con Dios, en donde no hay ya trascendencia y esfuerzo hacia la perfección. No obstante, en realidad lo que tienen en común la inmortalidad laica y la inmortalidad cristiana, y que Nietzsche rechaza, es la idea de una prosecución perpetua de la existencia individual, concebida siempre en los términos definidos de su estructura conflictiva. No se trata, una vez más, de negar la inmortalidad (aun cuando la idea del eterno retorno, como ya debería resultarnos claro, *no* es una doctrina de la inmortalidad), sino, ante todo, de rechazar el modo en que se la representa el hombre del conflicto, que sólo puede verla como prosecución indefini-

da de la tensión hacia la perfección nnuca alcanzada, o como «reposo», superación de esta tensión en una condición que, sin embargo, no se llega a imaginar siquiera, y que se carga en la cuenta del misterio en que está envuelto todo el problema de nuestras relaciones con Dios. Sólo un hombre distinto, que haya experimentado la unidad de acontecimiento y sentido en la vida presente, podrá decirnos algo digno de ser atendido sobre el problema de la inmortalidad; por el momento, temor a la muerte y aspiración a la inmortalidad son sólo aspectos de la falta general de significado de la existencia; también el desear la prosecución indefinida de la vida individual más allá del límite de la muerte está ligado a nuestra actual experiencia de la existencia como separación del sentido: para Zaratustra «el amor a la vida es casi lo contrario del amor por una vida larga. Todo amor piensa en el instante y en la eternidad —*jamás* en la "duración"» (Mu, XIV, 63).

En la línea así esbozada se puede desarrollar la lectura de toda la primera parte de *Zaratustra*, entendida como un único discurso de crítica y disolución del sujeto cristiano-burgués, gobernado por el plan apuntado en las páginas iniciales sobre las tres transformaciones. Así «reducida», la conciencia pierde todo derecho a valer como instancia suprema no sólo de la personalidad individual, sino también como modelo sobre el cual se construye una visión teleológica de la historia. Sólo en el mundo de la *ratio* se considera a la conciencia «como la más alta forma alcanzable, como la suprema forma del ser, como "Dios"», por lo que «todo progreso se encuentra en el progreso hacia el hacernos conscientes, todo retroceso en el hacernos inconscientes», considerado como un decaer hacia los deseos y los sentidos, como una bestialización, de modo que «el progreso hacia lo *mejor* sólo puede ser un progreso en el hacerse consciente» (WzM, 529).[11]

La bestialización y la «renaturalización» del hombre, temas en los que Nietzsche insiste mucho en los apuntes de *La voluntad de poder*, deberán, pues, leerse ante todo a la luz de esta polémica contra la conciencia conflictiva cristiano-burguesa que se pretende hegemónica de la personalidad y *telos* del progreso histórico en su conjunto. La animalidad, como, en cierta medida, la aristocraticidad, la raza de los señores, es un modo en que la alternativa al mundo del sujeto conflictivo, resentido, escindido del significado, se le presenta a Nietzsche *desde dentro* de este mismo mundo del conflicto. Esto debe tenerse presente para evitar que tales descripciones de aspectos y características de la condición ultrahombre se entiendan como la doctrina «definitiva» del ultrahombre.

También esto confirma la dificultad, que señalaba al comienzo

11. Sobre el nexo entre desarrollo del iluminismo (de la conciencia) y desarrollo del dominio, téngase presente WzM, 129.

de esta sección, de construir una imagen de hombre no sometido ya a la enfermedad de las cadenas. Nietzsche es muy consciente de esta dificultad, y —como hemos visto— también el estilo alegórico-profético de *Zaratustra* quiere ser una respuesta a tal problema. Pero se trata de una solución aún provisional; en *Zaratustra* mismo, la relación de la escena del pastor y del mordisco a la serpiente con la visión primera alude a la necesidad de que la idea del retorno no sea sólo la enunciación de una doctrina, sino el acontecimiento de una renovación práctica del hombre. En el plano del pensamiento puro y de la pura crítica filosófica, se encuentran barreras que el *pensiero* por sí solo no puede sobrepasar. Es absurdo pensar que la facultad cognoscitiva pueda realizar por sí misma su propia crítica, ya que el instrumento no puede hacer la crítica de sí mismo (WzM, 486). Esta objeción, aparentemente dirigida contra Kant, no pone de manifiesto en la empresa crítica una petición de principio, una contradicción lógico-formal, sino que apela al hecho de que el «instrumento», la facultad cognoscitiva, está siempre constituida ya, como la conciencia, por los modelos del dominio. La imposibilidad para el instrumento de criticarse a sí mismo adquiere todo su significado sólo si es ubicada en esta perspectiva, que evidencia el carácter necesariamente práctico, incluso, de toda empresa crítica que sea radicalmente tal: la crítica de las armas debe llevar a cabo lo que, por sí solas, no pueden hacer las armas de la crítica. Con esto no se quiere decir que Nietzsche proceda a una explícita teorización de la revolución. Sin duda, hay en él numerosas premisas de este paso: el descubrimiento de la conciencia y del sujeto como máscara de las relaciones de dominio, que constituyen *enteramente* su sustancia y garantizan su estabilidad relativa (no asegurada, en cambio, por la unidad estable de un «texto», que no puede estar constituido ni por los estímulos externos ni por los instintos «corpóreos» interpretantes); y la consiguiente conciencia de la imposibilidad de salir de esta situación sólo con la reflexión filosófica, encerrada dentro de los límites señalados por la filosofía implícita en la lengua,[12] es decir, una vez más en la conciencia misma como interiorización del dominio. Es verdad que la filosofía, como el arte y las otras formas espirituales, goza hoy de una autonomía que reacciona contra el mundo de la *ratio* y sus esfuerzos de someterla explícitamente a exigencias funcionales-productivas. Pero se trata de una autonomía relativa, que

12. *Cf.* WzM, 487: «¿No debe toda filosofía, por último, sacar a la luz las premisas sobre las que se funda el movimiento de la *razón*? —¿nuestra creencia en el "yo" como sustancia, como única realidad, en base a la cual atribuimos en general realidad a las cosas? Finalmente sale a la luz el más antiguo "realismo": en el mismo momento en que toda la historia religiosa de la humanidad se reconoce como historia de la superstición sobre el alma. *Aquí existe una barrera*: nuestro pensamiento implica esa creencia (con su distinción entre sustancia y accidente, entre acción y autor de la acción, etc.); abandonar esta creencia significa no poder pensar más.»

hace madurar y estallar la crisis, y que sólo «alegóricamente» y proféticamente perfila las características del hombre nuevo, en cuya base, sin embargo, debe hallarse siempre una decisión de realización. También dentro de estos límites, sin embargo, el descubrimiento de la naturaleza de la conciencia como estructura de dominio es una etapa fundamental para dar con el sentido de la idea del retorno y de sus relaciones con el problema de la liberación.

IV. El espíritu de venganza y la estructura edípica del tiempo

La idea del eterno retorno de lo igual, lo hemos visto, no es tolerada por la conciencia, por cuanto ésta, en definitiva, se revela como pura y simple interiorización de relaciones de dominio, que la constituyen como necesaria separación de existencia y sentido, razón por la cual a tal conciencia y al sujeto que tiene en ella su centro y su instancia hegemónica el eterno retorno sólo se les puede aparecer, inevitablemente, como insensatez, vacío, nihilismo negativo. Pero la idea del retorno se pone, ante la estructura del dominio como originaria división entre amos y siervos, en una relación de oposición aún más radical. No se trata sólo del hecho de que la conciencia, crecida como órgano de transmisión del dominio, y por tanto como separación de acontecimiento y sentido (como tensión hacia algo transcendente que jamás se alcanza) no puede sentir el retorno más que como un hecho destructivo y disgustante. Mejor dicho: también esta reacción de la conciencia y del sujeto metafísico-moral se funda en una más profunda oposición entre estructura del dominio y eterno retorno. Esto es lo que se manifiesta si se profundizan las razones del renegar de la noción de tiempo implícito en la doctrina del eterno retorno. Hemos apuntado ya, retrotrayéndonos al primer anuncio de la doctrina en el cuarto libro de *La gaya ciencia*, que lo que importa a Nietzsche es no tanto la refutación del historicismo, o sólo ella; leerlo en este sentido significa dejar de lado todo el problema de la liberación, reduciendo las partes de su obra que se vinculan más claramente con dicho tema a simples variaciones sobre la cuestión fundamental, e irresoluble (como demuestra Löwith, tantas veces ya recordado), de la reanudación, al final del historicismo moderno, de una visión griega del tiempo. En el pasaje del cuarto libro de *La gaya ciencia*, donde asoma por primera vez la idea del retorno, parece claro que la cuestión no es proponer otra visión del tiempo, sino producir un hombre capaz de querer la repetición eterna de la propia existencia, es decir, un hombre feliz cuya vida sea una plena coincidencia de acontecimiento y sentido, de ser y valor.

Ahora bien, a la luz del análisis de la conciencia como interiorización de las relaciones de dominio, nos encontramos en condiciones de ver otro sentido, más profundo, de la negación del tiempo; y una vez más no se trata de una pura operación de inversión teórica, que desee sustituir una cierta concepción del tiempo por otra. El caso es que la conciencia modelada sobre la estructura

del dominio no puede «soportar» la idea del eterno retorno, es decir, que no sólo no puede quererse retornando, sino que no puede, en general, aceptar una negación de la concepción lineal del tiempo, porque *esta estructura lineal del tiempo es la misma estructura del dominio.* Hemos destacado antes que la noción de tiempo contra la que se construye la idea del eterno retorno es la que nos ha parecido poder definir como «estático-funcional», a la luz de una página de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, que atribuía tal concepción a Schopenhauer y, antes que a él, a Heráclito. Rasgo esencial de esa temporalidad estático-funcional era que cada momento del tiempo no tiene su sentido dentro de sí, sino en otra cosa: en los momentos que lo preceden y lo siguen; y que, por lo mismo, cada instante tiende a apoderarse de algún modo del sentido anulando a todos los demás, en una sucesión en la que se verifica una lucha análoga a la que separa a los hijos de los padres, según un esquema típicamente edípico. Si ahora podemos mostrar en qué sentido y hasta qué punto la estructura del tiempo lineal, estático-funcional, se identifica con la propia estructura del dominio, quedará también evidenciada la importancia que en el pensamiento de Nietzsche tiene el descubrimiento de la idea del eterno retorno como punto de partida para examinar y poner de relieve el problema de la liberación. Se explicará también así por qué sólo en las obras de madurez posteriores a la enunciación de la doctrina del retorno la crítica de Nietzsche a las estructuras de la sociedad moral-metafísica de la *ratio* se hace también más incisiva, se concentra en algunos nudos básicos, planteando concretamente posibilidades de alternativa y de superación.

Para comprender la conexión entre estructura estático-funcional del tiempo y estructura del dominio es preciso referirse a un discurso de la segunda parte de *Zaratustra*, el «De la redención», que junto con «De la visión y del enigma» constituye el hilo conductor de toda la obra, porque proporciona, junto con aquél, el esqueleto fundamental de la doctrina del eterno retorno como doctrina de la liberación (o redención) y de la producción del ultrahombre. El discurso sobre la redención se encuentra en la segunda parte de *Zaratustra*, antes del de la visión y el enigma, y efectivamente su andadura y su conclusión parecen formularse en forma interrogativa, como si esperara la enunciación, en el otro discurso de la tercera parte, de la doctrina del retorno. En realidad, en las páginas sobre la redención, la doctrina del eterno retorno se encuentra ya presente de modo implícito, e incluso lo que tal discurso contiene puede considerarse como la definición preliminar del significado que tendrá el eterno retorno para el problema de la liberación. El discurso sobre la redención es, en realidad, el contenido destinado a llenar la nueva definición, de otra manera formal, de la estructura circular del tiempo, que Zaratustra enunciará en la tercera parte.

El discurso sobre la redención, por la importancia rectora que asume, al menos en nuestra perspectiva, debe tenerse presente en su integridad, y por lo mismo lo citamos en nota.[1] Nos propone-

1. Z, II, «De la redención»:

«Un día en que Zaratustra estaba atravesando el gran puente le rodearon los lisiados y los mendigos, y un jorobado le habló así:

"¡Mira, Zaratustra! También el pueblo aprende de ti, y comienza a creer en tu doctrina, mas para que acabe de creerte del todo se necesita aún *una* cosa: ¡tienes que convencernos primero a nosotros los lisiados! ¡Aquí tienes ahora una hermosa colección y, en verdad, una ocasión que se puede agarrar por más de un pelo! Puedes curar a ciegos y hacer correr a paralíticos; y a quien lleva demasiado sobre su espalda podrías sin duda también quitarle un poco: ¡éste, pienso yo, sería el modo idóneo de hacer creer a los lisiados en Zaratustra!"

Mas Zaratustra replicó así al que había hablado: "Si al jorobado se le quita su joroba, se le quita su espíritu —así enseña el pueblo. Y si al ciego se le dan sus ojos verá demasiadas cosas malas en la tierra: de modo que maldecirá a quien le curó. Y el que haga correr al paralítico le causa el mayor de todos los perjuicios: pues apenas pueda correr, sus vicios, desbocados, lo arrastran consigo —así enseña el pueblo a propósito de los lisiados. ¿Y por qué no iba Zaratustra a aprender del pueblo, si el pueblo aprende de Zaratustra?

Mas, desde que estoy entre hombres, para mí lo de menos es ver: 'A éste le falta un ojo, y a aquél una oreja, y a aquel tercero la pierna, y otros hay que han perdido la lengua, o la nariz, o la cabeza.'

Yo veo y he visto cosas peores, y hay algunas tan horribles que no quisiera hablar de todas, y de otras ni aún callar quisiera: a saber, seres humanos a quienes les falta todo, excepto una cosa de la que tienen demasiado —seres humanos que no son más que un gran ojo, o un gran hocico, o un gran estómago, o alguna otra cosa grande—, lisiado al revés, los llamo yo.

Y cuando yo venía de mi soledad y por vez primera atravesaba este puente: no quería dar crédito a mis ojos, miraba y miraba una y otra vez y acabé por decir: '¡Esto es una oreja!, ¡una sola oreja, tan grande como un hombre!'. Miré mejor: y, realmente, debajo de la oreja se movía aún algo que era pequeño, y mísero, y débil hasta el punto de provocar lástima. Y verdaderamente la monstruosa oreja se asentaba sobre una pequeña varilla delgada —¡y la varilla era un hombre! Quien mirase con una lente podría haber reconocido aun un pequeño rostro envidioso; y también que en la varilla se balanceaba una abultada almita. Y el pueblo me decía que la gran oreja era no sólo un hombre, sino un gran hombre, un genio. Mas yo jamás he creído al pueblo cuando ha hablado de grandes hombres —y mantuve mi creencia de que era un lisiado al revés, que tenía muy poco de todo, y demasiado de una sola cosa."

Cuando Zaratustra hubo dicho esto al jorobado y a aquellos de quienes éste era portavoz y abogado, volvióse con profundo mal humor hacia sus discípulos y dijo:

"¡En verdad, amigos míos, yo camino entre los hombres como entre fragmentos y miembros de hombres!

Para mis ojos lo más terrible es encontrar al hombre destrozado y esparcido como sobre un campo de batalla y de matanza.

Y si mis ojos huyen desde el ahora hacia el pasado, siempre encuentran lo mismo: fragmentos y miembros y espantosos azares —¡pero no hombres!

El ahora y el pasado en la tierra —¡ay!, amigos míos— son para *mí* lo más insoportable; y no sabría vivir si no fuera yo además un vidente de lo que tiene que venir.

Un vidente, un volante, un creador, un futuro también, y un puente hacia el futuro —y, ay, incluso, por así decirlo, un lisiado junto a ese puente: todo eso es Zaratustra.

Y también vosotros os habéis preguntado con frecuencia: '¿quién es para nosotros Zaratustra? ¿Cómo le llamaremos?' Y lo mismo que yo, vosotros os habéis dado preguntas por respuesta.

mos delinear esquemáticamente las articulaciones principales y reconstruir alrededor de ellas la doctrina nietzscheana de la liberación, recurriendo también a las otras obras de la madurez. Los puntos constitutivos del discurso son: *a*) el problema de los hombres lisiados; *b*) su generalización en el más vasto problema

---

¿Es uno que hace promesas? ¿O uno que las cumple? ¿Un conquistador? ¿O un heredero? ¿Un otoño? ¿O la reja de un arado? ¿Un médico? ¿O un convaleciente?

¿Es un poeta? ¿O un hombre veraz? ¿Un libertador? ¿O un domador? ¿Un bueno? ¿O un malvado?

Yo camino entre los hombres como entre los fragmentos del futuro: de aquel futuro que yo contemplo.

Y todos mis pensamientos y deseos tienden a pensar y reunir en unidad lo que es fragmento y enigma y espantoso azar.

¡Y cómo soportaría yo ser hombre si el hombre no fuese también poeta y adivinador de enigmas y el redentor del azar!

Redimir a los que han pasado, y transformar todo fue en un 'así lo quise' —¡sólo eso sería para mí redención!

Voluntad —así se llama el libertador y el portador de alegría—: ¡Esto es lo que yo os he enseñado, amigos míos! Y ahora aprended también esto: la voluntad misma es todavía un prisionero.

El querer hace libres: pero, ¿cómo se llama aquello que mantiene todavía encadenado al libertador?

'Fue': así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho —es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado.

La voluntad no puede querer hacia atrás: el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo —ésa es la más solitaria tribulación de la voluntad.

El querer hace libres: ¿qué imagina el querer mismo para liberarse de su tribulación y burlarse de su prisión?

¡Ay, un necio hácese todo prisionero! Neciamente se redime también a sí misma la voluntad prisionera.

Que el tiempo no camine hacia atrás es su secreta rabia. 'Lo que fue, fue' —así se llama la piedra que ella no puede remover.

Y así ella remueve piedras por rabia y por mal humor, y se venga en aquello que no siente, igual que ella, rabia y mal humor.

Así la voluntad, el libertador, se ha convertido en un causante de dolor: y en todo lo que puede sufrir véngase de no poder ella querer hacia atrás.

Esto, sí, esto sólo es la *venganza* misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su 'fue'.

En verdad, una gran necedad habita en nuestra voluntad; ¡y el que esa necedad aprendiese a tener espíritu se ha convertido en maldición para todo lo humano!

El espíritu de la venganza: amigos míos, sobre esto es sobre lo que mejor han reflexionado los hombres hasta ahora; y donde había sufrimiento, allí debía haber siempre castigo.

'Castigo' se llama a sí misma, en efecto, la venganza: con una palabra embustera se finge hipócritamente una buena conciencia.

Y como en el volente hay el sufrimiento de no poder querer hacia atrás, por ello el querer mismo y toda vida debían ¡ser castigo!

Y ahora se ha acumulado nube tras nube sobre el espíritu: hasta que por fin la demencia predicó: '¡Todo perece, por ello todo es digno de perecer!'

Ya la justicia misma consiste en aquella ley del tiempo según la cual éste tiene que devorar a sus propios hijos: así predicó la demencia.

'Las cosas están reguladas éticamente sobre la base del derecho y el castigo. Oh, ¿dónde está la redención del río de las cosas y del castigo llamando 'existencia'?' Así predicó la demencia.

'¿Puede haber redención si existe un derecho eterno? ¡Ay, irremovible es la

de la fragmentariedad de lo humano y de la redención de la misma; *c*) el límite que la voluntad inevitablemente encuentra cuando emprende esta obra de redención; *d*) el espíritu de venganza ante el tiempo, y las diversas formas que el mismo asume; *e*) el predominio del espíritu de venganza en la determinación de la visión metafísica del mundo; *f*) la falsa solución del «no querer» que al problema de la redención propone Schopenhauer, y la solución alternativa de Nietzsche, que es, en cambio, la de hacer de la voluntad una voluntad creadora.

El punto de partida, el de los hombres lisiados que se apiñan alrededor de Zaratustra pidiendo que los ayude, es de entonación claramente evangélica; no sólo porque recuerda las innumerables escenas en que Jesús es rodeado por enfermos que desean que los cure, sino también porque, como parece poder inferirse de la andadura que Zaratustra imprime de inmediato a su discurso, este comienzo recuerda otro ejemplo evangélico mucho más preciso

---

piedra 'fue': eternos tienen que ser también todos los castigos!' Así predicó la demencia.

'Ninguna acción puede ser aniquilada: ¡cómo podría ser anulada por el castigo! Lo eterno en el castigo llamado 'existencia' consiste en esto, ¡en que también la existencia tiene que volver a ser eternamente acción y culpa!

A no ser que la voluntad se redima al fin a sí misma y el querer se convierta en no querer: '¡pero vosotros conocéis, hermanos míos, esta canción de fábula de la demencia!'

Yo os aparté de tôdas esas canciones de fábula cuando os enseñé: 'La voluntad es un creador'.

Todo 'fue' es un fragmento, un enigma, un espantoso azar —hasta que la voluntad creadora añada: '¡pero yo lo quise así!'

Hasta que la voluntad creadora añada: '¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!'

¿Ha hablado ya ella de ese modo? ¿Y cuándo lo hará? ¿Se ha desunido ya la voluntad del yugo de su propia tontería?

¿Se ha convertido ya la voluntad para sí misma en un libertador y en un portador de alegría? ¿Ha olvidado el espíritu de venganza y todo rechinar de dientes?

¿Y quién le ha enseñado a ella la reconciliación con el tiempo, y algo que es superior a toda reconciliación?

Algo superior a toda reconciliación tiene que querer la voluntad que es voluntad de poder: sin embargo, ¿cómo le ocurre esto? ¿Quién le ha enseñado incluso el querer hacia atrás?"

En ese momento de su discurso ocurrió que Zaratustra se detuvo de repente, y semejaba del todo alguien que estuviese aterrorizado al máximo. Con ojos horrorizados miró a sus discípulos; sus ojos perforaban como con flechas los pensamientos de éstos e incluso los trasfondos de tales pensamientos. Mas pasado un poco de tiempo volvió ya a reír y dijo con vez calmada:

"Es difícil vivir con hombres, debido a que callar es tan difícil. Sobre todo para un hablador."

Así habló Zaratustra. El jorobado había escuchado la conversación y había cubierto su rostro al hacerlo; mas cuando oyó reír a Zaratustra alzó los ojos con curiosidad y dijo lentamente:

"¿Por qué Zaratustra nos habla a nosotros de modo distinto que a sus discípulos?"

Zaratustra respondió: "¡Qué tiene de extraño! ¡Con jorobados es lícito hablar de manera jorobada!"

"Bien, dijo el jorobado; y con discípulos es lícito charlar de manera discipular.

Mas, ¿por qué Zaratustra habla a sus discípulos de manera distinta que a sí mismo?"»

y apropiado, el episodio del ciego de nacimiento,[2] donde el problema, antes que el de su curación, es el del porqué de su enfermedad. Como se recordará, y el paralelo parece extremadamente sugestivo, al punto que podemos dar por seguro que Nietzsche lo ha buscado expresamente, en aquella página se pregunta a Jesús si el ciego de nacimiento está enfermo por sus propias culpas o por las de sus padres y antepasados. Tal cuestión es central también para el discurso de Zaratustra; no sólo porque el desarrollo del mismo llevará a descubrir el espíritu de venganza como la tendencia a la búsqueda del responsable de las situaciones en que nos hallamos sin haberlo querido, sino también porque, más inmediatamente, la cuestión que plantea el discurso desde el principio es la del significado y de sus límites en la existencia concreta del hombre. Los lisiados, y los enfermos en general, son un presencia perturbadora de la escisión entre ser y significado. Su enfermedad es algo cuyo motivo no se comprende y que, al mismo tiempo, no se deja «mediatizar» en un cuadro de significados; en ninguna de las doctrinas que, con mayor o menor éxito, se esfuerzan por encontrar un sentido a la enfermedad, el dolor, la imperfección, el sufrimiento y la deformidad física hallan la posibilidad de «consumirse» completamente en una explicación, encontrando un lugar en el cuadro de una interpretación global convincente. El comienzo de este discurso sobre la redención es, pues, mucho más que una ocasional referencia evangélica: el mismo plantea en toda su amplitud y complejidad el problema que se halla en el centro de la discusión, incluso en su dimensión temporal: la enfermedad es el emblema de lo que hay en nosotros de irreductible a la estructura unitaria de un sentido, aquello cuyo por qué no conseguimos indicar, y de lo que debemos hacernos cargo porque se encuentra *ya* en nosotros como nuestro pasado, que se nos impone como un hecho, con toda la perentoriedad de un dato del que no se puede prescindir. Puesto que el centro del discurso será la liberación del espíritu de venganza, es decir, de la rebelión impotente contra el pasado, se podrá decir que, a la luz de estas páginas sobre la redención, el eterno retorno se presenta como la solución del problema de la constitución de una unidad de sentido contra los límites que le impone la «finitud», o, para decirlo en términos heideggerianos, la *Geworfenheit* del hombre. Con esta referencia se alude sólo a otra posible línea de interpretación del significado del eterno retorno en relación con posiciones de la filosofía actual. Teniendo presente el eterno retorno como problema de la unidad de sentido y de la identificación de ser y valor, se puede por ejemplo ver el itinerario de Heidegger de la *Geworfenheit* de *Ser y tiempo* a la inflexión ontológica crucial del escrito sobre el humanismo («quien

2. Juan, 9, 1 y ss.

arroja, en el proyecto, es el ser»)[3] como un desarrollo coherente de la aceptación inicial de la finitud del dominio del sentido. El hombre es asumido como encerrado dentro de límites que impiden una plena identificación de ser y significado, de existencia y valor, y de estos límites no sale; al contrario, elaborando esta originaria asunción de la finitud, Heidegger llega a recuperar en todo su alcance, aun cuando en términos que quieren ser de rechazo polémico, la tradicional separación metafísica entre mundo del devenir (aparente, inauténtico, decaído) y mundo del verdadero ser (trascendente, «diferente», etc.).

Que el comienzo con el tema de la enfermedad significa esencialmente poner, el problema de la existencia como unidad de acontecimiento y sentido, como estructura significativa totalmente cumplida en sí misma, queda confirmado por el desarrollo que el punto *b*) da a la temática del hombre enfermo. La enfermedad física es sólo un aspecto de un problema mucho más grande, que es el de la «deformidad» como rasgo general del hombre de nuestra civilización. Aquí, en términos que se pueden remontar a las *Cartas sobre la educación estética* de Schiller (especialmente la sexta), el hombre moderno es descrito como deforme porque no está equilibrado, sino que se ha desarrollado inarmónicamente en sus distintas facultades. Tal vez resultaría excesivo leer en estas proposiciones una explícita toma de posición de Nietzsche contra la división del trabajo —que, sin embargo, se encuentra en él, aquí y en otras páginas. El sentido del discurso comprende también este aspecto, pero parece ser más radical; más aún, si es válida la referencia a Schiller, Nietzsche parece querer profundizar precisamente ese problema, proporcionando una solución más convincente y comprensiva del mismo. De hecho, en Schiller, como en todo el clasicismo,[4] el problema ha sido siempre el de explicar por qué la bella unidad del espíritu griego se rompió, dando lugar a la división de las facultades, a la división del trabajo, al desarrollo desequilibrado del hombre. Nietzsche no comparte, sin más, la solución de Marx, de que tal «ruptura» (admitiendo como hipótesis que se haya producido «históricamente») se remonte a la división del trabajo, de la que dependerían todas las demás escisiones y alienaciones. Pero sí vale, ciertamente, a nuestro parecer, la identificación del pasado con el dominio, y por ende la identificación del eterno retorno con la liberación del dominio, habrá que reconocer que su respuesta al problema de Schiller se encuentra en la misma línea que la de Marx. El problema de la unidad de existencia y significado, o sea, de la plena realización de la esencia del hombre en cada individuo, se plan-

3. *Ueber den Humanismus*, cit., p. 25.

4. También en HEGEL: la ruptura de la eticidad del «espíritu verdadero», en la *Fenomenología*, es ejemplificada, mas no explicada, con la referencia al mito de Antígona; es decir, con la referencia a una escisión «inmediata» y sin explicación, como es la de los sexos.

tea de forma dramática porque el hombre no dispone totalmente de su destino; pero esta condición ha madurado en una historia cuyo hilo conductor son las relaciones de dominio, que hemos analizado como constitutivas del sujeto, de la conciencia del hombre cristiano-burgués y en general del hombre occidental. También la división del trabajo es sólo una especificación de este estructurarse de la historia según supremacías y subordinaciones, que nacen casi «naturalmente» en la lucha del hombre contra la naturaleza hostil (recuérdese el aforismo 354 de *La gaya ciencia*, citado más arriba).

Pero ¿por qué este problema de la unidad del sentido, de la realización plena de una identidad de ser y valor, se vincula estrechamente con el problema del tiempo? Esto es lo que se pone de manifiesto en el punto *c*) del discurso, y que por lo demás ya hemos anticipado aludiendo al modelo evangélico sobre cuya base se construye el inicio del discurso. El límite a la constitución de una unidad de sentido en la existencia humana concreta es el hecho, sobre todo, de que el hombre del pasado y el hombre de hoy no son hombres enteros, sino sólo fragmentos, miembros dispersos, espantosos azares. («El ahora y el pasado en la tierra —¡ay!, amigos míos— son para *mí* lo más insoportable.») Pero esta casualidad y deformidad que caracteriza de hecho al pasado, y que nos obstaculiza en la tarea de construir al hombre entero precisamente porque también nosotros somos hombres de esa especie, concierne al pasado respecto a su *contenido*. El paso que Nietzsche da en el punto *c*) es el de mostrar que el límite a la posibilidad de la constitución de una unidad de sentido es también, y sobre todo, el pasado en su propia *forma*, como pura dimensión temporal de lo ya-sido, prescindiendo incluso de los «contenidos» negativos que puede tener. «Yo camino entre los hombres como entre los fragmentos del futuro... Y todos mis pensamientos y deseos tienden a pensar y reunir en unidad lo que es fragmento y enigma y espantoso azar. ¡Y cómo soportaría yo ser hombre, si el hombre no fuese también poeta y adivinador de enigmas y el redentor del azar! Redimir a los que han pasado, y transformar todo "fue" en un "así lo quise" —¡sólo eso sería para mí redención! Voluntad— así se llama el libertador y el portador de alegría: ¡esto es lo que yo os he enseñado, amigos míos! Y ahora aprended también esto: la voluntad misma es todavía un prisionero. El querer hace libres: pero ¿cómo se llama aquello que mantiene todavía encadenado al libertador? "Fue": así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho —es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado.»

Nos encontramos aquí frente a uno de los característicos círculos, pero sería mejor decir torbellinos, del pensamiento de Nietzsche, que, como el-arquetípico-del eterno retorno, son como sus centros propulsores, de los que su doctrina es como una perma-

nente y siempre renovada exégesis. El pasado se nos presenta sobre todo en su contenido como espantoso azar, espectáculo de una humanidad incapaz de construirse en unidad de sentido, impotente para realizar la identificación esencia-existencia, ser-valor, etc. Pero cuando emprendemos a nuestra vez la tarea de construcción de tal unidad de sentido, sentimos el pasado como límite insuperable en su misma forma de ya-sido. Entonces, también el pasado en su contenido, como historia de la escisión y de la separación del valor y de la esencia, se nos revela como la historia de una humanidad caracterizada, también ella, a su vez, por la imposibilidad de descargarse del peso del «fue». El pasado del hombre es espantoso azar y separación del sentido; pero lo que lo constituye en esa insensatez suya es precisamente el hecho de no saber redimir el pasado en su forma de ya-sido. La redención del pasado que Zaratustra desea llevar a cabo, pues, no sólo corresponde a la atribución de un sentido a nuestro ya-sido particular (que podría resolverse, como les ha parecido a muchos, en la pura y simple aceptación del propio destino, de la propia condición histórica particular; en una especie de resignación espinoziana). Es el pasado en su forma misma de ya-sido lo que debe ser redimido; pero esto sólo se puede lograr con un cambio radical de la «naturaleza» del hombre (lo que se identifica con lo dicho antes sobre la aparente paradoja del hecho de que el eterno retorno no debe reconocerse sólo como estructura metafísica del mundo, sino que hay que producirlo como nuevo modo de ser del hombre).

Planteado así, el problema del pasado se presenta, en el aspecto del contenido y en el de la forma, como el problema de la autoridad y del dominio, de la factualidad que se impone como límite infranqueable a la libertad. También se puede retomar y utilizar para ilustrar este punto la distinción que la mentalidad común establece entre instintos y libertad: los instintos son sólo lo que, en nosotros, no depende ya de nuestra elección, lo que se ha consolidado como hábito que escapa a nuestro control y por el contrario nos controla a su vez y lucha contra nuestras decisiones conscientes (*cf.* Mu XIV, 122). La identificación que, como se ha visto comentando *Humano, demasiado humano*, Nietzsche establece entre instintos y pasado, se encuadra aquí en una definición general del pasado como lo que encontramos en nosotros y escapa a nuestro dominio. Este pasado tiene siempre una doble configuración: es una presencia autoritaria, en tanto que *hecho* que, como ya-sido, no puede ser deshecho ni anulado; y también es, en el plano del contenido, una historia de autoritarismo que pesa sobre el devenir de la conciencia de la humanidad que nos ha precedido. El pasado es dominio (historia del establecimiento de supremacías y sometimientos, dentro de las que el hombre se va deformando poco a poco, y se presenta cada vez más como fragmento y espantoso azar); pero el dominio, a

fin de cuentas, no es más que el pasado mismo, como el hecho que pretende imponerse en toda la perentoriedad de lo ya-sido que delimita, y también anula, todo esfuerzo por construir una unidad de sentido y acontecimiento, de ser y valor. También el contenido de la historia de la humanidad pasada, a través de la cual llega al estado presente de dispersión y de separación de la esencia, está fundamentalmente constituido por la incapacidad del hombre de sacudirse el peso de la piedra del pasado.

Éste es el sentido de la tesis de Nietzsche, según la cual lo que domina toda la historia de la humanidad hasta hoy es el espíritu de venganza. Se entiende, obviamente, que la identificación del dominio con el pasado sucede en ambas direcciones: o sea, que no significa sólo que la lucha contra el dominio se deba entender, en realidad, como lucha contra el pasado, sino también a la inversa: que siempre, en su historia, la humanidad ha cultivado el espíritu de venganza como revuelta contra el pasado en tanto que revuelta contra el dominio.

El espíritu de venganza *d*) es la reacción de la voluntad contra la imposición de lo ya-sido como lo que no se puede modificar y reducir al propio poder. «Que el tiempo no camine hacia atrás es su secreta rabia. "Lo que fue, fue" — así se llama la piedra que ella no puede remover. Y así ella remueve piedras por rabia y por mal humor, se venga en aquello que no siente, igual que ella, rabia y mal humor. Así, la voluntad, el libertador, inflige sufrimiento: y el objeto de su venganza, por no poder querer retroceder, es todo cuanto sea capaz de sufrir.» Toda la sustancia del pasado de la humanidad se puede reducir al establecimiento del dominio, a la lucha contra el dominio, y a las formas «desviadas» que asume esa lucha, originando nuevas formas de violencia y supremacía. Es lo que ya se ha visto a propósito de los varios aspectos de la moral-metafísica y de su sentido de conjunto; nacen como modos de tranquilizarse contra la inseguridad y la violencia de la condición primitiva en que se halla el hombre, pero terminan por perpetuar inseguridad y violencia en nuevas configuraciones, no ya en las relaciones con la naturaleza, sino en las relaciones del hombre consigo mismo y con los demás.

Esta historia de la metafísica en sus diversos aspectos, de la moral a la filosofía en sentido propio, a la religión y al arte, adquiere ahora, a la luz de la identificación entre pasado y dominio, una nueva definición y unidad. La historia nihilista de la metafísica, por la que al final llega a negar todo sentido a la existencia, tiene en su raíz la generalización del concepto de castigo a toda la realidad: «Y como en el volente hay el sufrimiento de no poder querer hacia atrás, por ello el querer mismo y toda vida debían ¡ser castigo! Y ahora se ha acumulado nube tras nube sobre el espíritu: hasta que por fin la demencia predicó: "¡Todo perece, por ello todo es digno de perecer!"»

La novedad de la reconstrucción que, en las obras siguientes a

Zaratustra, Nietzsche lleva a cabo de la historia de la metafísica y de la moral que ya había descrito en *Humano, demasiado humano*, en *Aurora*, en *La gaya ciencia*, se puede decir que consiste en esta reducción más rigurosa de todos sus aspectos a un único principio motriz, el instinto de venganza, o sea, en último análisis, a la estructura del dominio como centro de toda la historia humana tal como se ha desarrollado hasta el presente.

«Por doquiera se buscaron responsabilidades, lo que se buscó fue el *instinto de venganza*. Este instinto de venganza se convirtió luego con el correr de los milenios, en amo de la humanidad, hasta tal punto que toda la metafísica, la psicología, la representación de la historia, pero sobre todo la *moral*, llevan su huella. *En la medida en que el hombre ha pensado, ha introducido en las cosas el bacilo de la venganza* (el subrayado es nuestro). Incluso Dios ha enfermado de él, ha privado a la *existencia* en general *de su inocencia*, refiriendo a todo modo de ser a voluntad, a intenciones, a actos de responsabilidad. Toda la doctrina de la voluntad, esta funestísima *falsificación* en la psicología como hasta ahora ha existido, fue esencialmente inventada a efectos de castigo. La *utilidad* social del castigo fue lo que garantizó a este concepto su dignidad, su potencia, su verdad. Los autores de esa psicología deben buscarse en las categorías que tenían en su mano el derecho de castigar, especialmente en la categoría de los sacerdotes que se encontraban en el vértice de la comunidad antigua...» (WzM, 765).

La reducción de todo el pensamiento humano a una expresión del instinto de venganza no se presenta tan inverosímil si tenemos en cuenta que tal pensamiento, en general, puede verse como unificado por la categoría de la *fundación*. La búsqueda metafísica de las *archaí* cae de tal modo plenamente bajo esta caracterización que, por otra parte, como Nietzsche escribe explícitamente en el apunte de *La voluntad de poder* que acabamos de citar, tiene su preciso origen en la estructura social del dominio. La idea de responsabilidad es cultivada y generalizada justamente por las clases que tienen en sus manos el poder de castigar. Esto es particularmente importante porque demuestra que el espíritu de venganza no caracteriza sólo a los débiles, los pobres, los que sufren, como Nietzsche parece considerar la mayoría de las veces, sino que madura a todos los niveles en una sociedad fundada sobre el dominio y la supremacía de un grupo sobre otros. Del lado de los débiles y los pobres nace como búsqueda de una responsabilidad a que atribuir el origen de los propios males (*cf.* WzM, 579), ya que en general eso produce cierto consuelo, sobre todo en la medida en que el responsable se encuentre en un mundo superior al humano.

«La moral ha protegido la vida contra la desesperación y el salto a la nada en hombres y categorías que eran oprimidas y so-

metidas por *hombres*; ya que la impotencia contra hombres, y no la impotencia contra la naturaleza, genera la más desesperada amargura contra la existencia» (WzM, 55).

Tal vez pueda decirse, pues, que el espíritu de venganza se manifiesta en las clases superiores como búsqueda de la responsabilidad en los hombres mismos, en coherencia con la disponibilidad de los instrumentos de castigo; mientras en los débiles, en los oprimidos y en los que sufren este mismo espíritu, da lugar a la búsqueda metafísica de un origen trascendente, que consuele de la sumisión a otros hombres, presentándola como sometimiento a fuerzas mucho mayores, a la misma estructura necesaria del ser. Lo esencial es que el espíritu de venganza nace, como se ve claramente en estos textos, dentro de un cuadro de dominio y de división entre poderosos y oprimidos, y que deja su huella en la visión del mundo de ambas partes. No es, de esta manera, pura voluntad de rebelión contra el pasado en su forma de ya-sido, sino la asunción de una posición ante el dominio.

En general, resulta inextricable, en los muchos textos nietzscheanos consagrados a este tema, el vínculo que une a pasado como *forma* del ya-sido, perentorio y autoritario imponerse del hecho, y pasado como historia concreta de las relaciones de dominio y de las varias transformaciones del espíritu de venganza. El pasado en general, como contenido y como forma, aparece bajo el signo de la obediencia, de la sumisión; no sólo es una historia de sujetos en el sentido de centros conscientes de iniciativa, sino, en la medida en que tales iniciativas son por lo común reactivas (como muestra el análisis de la conciencia discutido en las páginas precedentes), es historia de «sujetos» también en cuanto sometidos, sujetados, incluidos dentro de las relaciones de dominio que determinan todo su modo de reaccionar al mundo, de comportarse consigo mismos y con los demás. El hombre actual, incluso en sus posibilidades positivas —que se resumen en lo que hemos denominado la liberación de lo simbólico, es decir, la autonegación de la metafísica y la libertad de espíritu del comediante— es el resultado de una historia cuya sustancia unitaria es el sometimiento.

«Lo esencial e inestimable en toda moral consiste en que es una coacción prolongada [...]. Lo esencial "en el cielo y en la tierra" es, según parece [...] el *obedecer* durante mucho tiempo y en *una única* dirección [...]. Al parecer, es la esclavitud, entendida en sentido bastante grosero y asimismo en sentido bastante sutil, el medio indispensable también de la disciplina y la selección espirituales. Examínese toda moral en este aspecto: la "naturaleza" que hay en ella es la que enseña a odiar el *laisser aller*, la libertad excesiva, y la que implanta la necesidad de horizontes limitados, de tareas próximas —la que enseña *la reducción de la pers-*

pectiva y, por tanto, en cierto sentido, la estupidez como condición de vida y de crecimiento. "Tú debes obedecer a quien sea y durante largo tiempo: de lo contrario perecerás y perderás tu última estima de ti mismo"— éste me parece ser el imperativo moral de la naturaleza, el cual, desde luego, ni es "categórico", como exigía de él el viejo Kant (de aquí el "de lo contrario"), ni se dirige al individuo (¡qué le importa a ella el individuo!), sino a pueblos, razas, épocas, estamentos, y sobre todo al entero animal "hombre", a el hombre» (JGB, 188).

Como se ve, Nietzsche acentúa en este texto también los aspectos positivos de la disciplina y la obediencia para la formación del hombre. Sólo sometiéndose a tal disciplina, el hombre puede conservar aún respeto por sí mismo, como suena el imperativo «natural» que formula Nietzsche. Pero ya sabemos que el hombre de que se habla es el hombre del pasado y del presente, quien, en el mundo del dominio, se educa para dominar a otros mediante el sometimiento. Es una confirmación más de que, en este mundo, no se dan verdaderas personalidades no reactivas, de veras superiores a la lógica del dominio; también los señores tienen (o han tenido) necesidad de un largo adiestramiento para la obediencia. Este significado positivo de la obediencia es distinto del otro, más general, que puede referirse al proceso de autonegación de la metafísica, por el cual —mediante el desarrollo de la mentalidad de la fundación, del espíritu de venganza, de la «búsqueda del responsable», y mediante todas las refinadas transformaciones que estos elementos sufren en lo recóndito de la conciencia (la ascesis, por ejemplo) y en la vida social del hombre— precisamente el propio mundo fundado sobre el dominio, la jerarquía, el espíritu de venganza, entra en crisis, y se niega en su misma estructura básica (el comediante, el espíritu libre; en fin, el ultrahombre). La «positividad» de la disciplina y de la moral como sumisión, en este caso, consiste sólo en preparar su propio fin. Pero cuando Nietzsche habla de la disciplina como condición para que el hombre sienta respeto por sí mismo, habla del hombre actual, determinado totalmente, a todo nivel social, por la lógica del dominio.

La historia de la humanidad ha sido siempre, hasta ahora, historia de rebaños sometidos a pocos señores: signo de esto es, en sustancia, el carácter imperativo de la moral que se expresa de modo emblemático en la ética kantiana.

«Dado que, desde que hay hombres, ha habido también, en todos los tiempos, rebaños humanos (agrupaciones familiares, comunidades, estirpes, pueblos, Estados, Iglesias), y que siempre han sido muchísimos los que han obedecido en relación con el pequeño número de los que han mandado —teniendo en cuenta, por tanto, que la obediencia ha sido hasta ahora la cosa mejor y más

prolongadamente ensayada y cultivada entre los hombres—, es lícito presuponer en justicia que, hablando en general, cada uno lleva ahora innata en sí la necesidad de obedecer, cual una especie de *conciencia* formal que ordena: "se trate de lo que se trate, debes hacerlo incondicionalmente, o abstenerte de ello incondicionalmente", en pocas palabras, "tú debes"... La extraña limitación del desarrollo humano, el carácter indeciso, lento, a menudo regresivo y tortuoso del mismo descansa en el hecho de que el instinto gregario de obediencia es lo que mejor se hereda, a costa del arte de mandar. Si imaginamos ese instinto llevado hasta sus últimas aberraciones, al final faltarán hombres que manden y que sean independientes, o éstos sufrirán interiormente de mala conciencia y tendrán necesidad, para poder mandar, de simularse a sí mismos un engaño: a saber, el de que también ellos se limitan a obedecer» (JGB, 199).

El carácter imperativo de la moral, como puede verse, se impone no sólo a los débiles y a los oprimidos, sino a todos, confirmando que no hay ningún tipo de hombre actual y pasado que se sustraiga a la lógica deformante del dominio, ya sea esclavo o amo. Toda la historia del hombre hasta la fecha ha sido la historia del predominio ejercido por los fuertes sobre los débiles, por los bárbaros feroces y deseosos de poder sobre pueblos más pacíficos y «educados». Así ha *comenzado*, hasta hoy, toda civilización superior sobre la tierra (JGB, 257). La insistencia de Nietzsche sobre el hecho de que éste es el comienzo de toda civilización tal como la conocemos hoy indica tanto que, como por lo demás ya se ha mostrado en *Humano, demasiado humano*, la violencia primitiva, como la ficción, da lugar después a frutos distintos de las propias raíces, y forma hombres capaces de encaminarse hacia su liberación; también indica, según nos parece, que este comienzo violento de la historia es justamente el emblema y la sustancia del pasado que la voluntad de liberación quiere redimir. El comienzo de la historia es, de hecho, la violencia con que los fuertes se han arrojado sobre los débiles sometiéndolos, dando origen así a toda la sucesión de transformaciones multiformes del espíritu de venganza (la historia misma de *nuestra* cultura, o de toda civilización *hasta ahora*). Pero de esto nace también el hecho de que nosotros, hoy (y el hombre en general en su historia), no podemos referirnos al pasado si no es en la forma de la sumisión a la perentoria autoridad de lo ya-sido. Los hechos de la historia son hechos violentos; pero la historia misma, como pasado de hechos, es una violencia que se ejerce sobre nosotros. De aquí el sutil juego que en toda sociedad, y aún antes en la familia, se instaura entre autoridad y «autor», como aquel que cría y nutre, el ya-nacido, el ya establecido en la vida, que pretende imponer sus propios modelos de existencia. La estructura social se mantiene y desarrolla sólo con la violencia por medio de la cual el pasado

somete a los nuevos miembros de la misma. Ya en *Humano, demasiado humano*, antes que la idea del eterno retorno haga su aparición para dar contornos y sentido más preciso a estas observaciones, Nietzsche señala como base de la solidez de las instituciones familiares y sociales sólo la autoridad de tipo «paterno» con que pretenden la adhesión del individuo. Característica de la educación paterna (que se verifica tanto en el Estado como en la religión) es una típica petición de principio: la validez de los preceptos propuestos se «demuestra» por el hecho de que su observancia es útil, hace bien (MA, 227). Pero esta utilidad es totalmente interna a la estructura social que los impone como reglas de vida. En otras páginas de *Humano, demasiado humano* Nietzsche se muestra bien al tanto del hecho —y ya nos hemos detenido sobre esto— de que la observancia de las reglas morales, cuando, como ocurre con mucha frecuencia, parece contrastar con nuestro provecho inmediato, está en realidad inspirada por el deseo de ser alabados, aceptados, en cualquier caso aprobados por los otros miembros de la comunidad en que vivimos.

Pasado y autoridad que limita (y en esta medida también anula, obviamente) la libertad llegan así a identificarse. Desde este punto de vista el modo en que, según una página de *La genealogía de la moral*, el hombre del instinto de venganza interpreta sus sentimientos de culpa por los «insuperables instintos de animal» que siente vivir en sí, viéndolos «como enemistad, rebelión, insurrección contra el "Señor", el "Padre", el progenitor y comienzo del mundo» (GdM, II, 22), no es sólo una interpretación que se superpone *después* a tales instintos, sino que es —incluso en su naturaleza de interpretación— el hecho originario de nuestra civilización. Es decir, aunque sea una interpretación, no por ello pierde originalidad: bastaría pensar en el permanente rechazo de Nietzsche a distinguir entre hechos e interpretaciones. Los hechos de la historia del hombre son siempre interpretaciones.[5]

Esta página de *La genealogía de la moral* no puede, pues, usarse para sostener que la estructura «edípica» del tiempo se debe entender sólo como una posible interpretación de un fenómeno más originario. En cambio, sin duda, *forma parte* de un determinado cuadro de civilización; es el hecho originario, no de la historia de toda humanidad, sino de la historia de esta humanidad de nuestro pasado y de nuestro presente, modelada en todos sus rasgos por la estructura del dominio. Es significativo, por otra parte, que el texto de *La genealogía de la moral* a la que ahora

5. En esta afirmación de la universalidad de la interpretación, M. FOUCAULT, en su comunicación presentada al Coloquio nietzscheano de Royaumont, de 1964 (en el vol. *Nietzsche*, «Cahiers de Royaumont», cit.) indicaba la base de la conexión entre Nietzsche, Marx y Freud: para ninguno de los tres hay un «hecho» que no sea ya producto de un acto de interpretación. Foucault parece, no obstante, pensar en una infinitud de la interpretación, análoga a aquella de la que hablan los teóricos de la ontología hermenéutica, sobre la cual, véase más adelante, pp. 440 y ss.

nos hemos referido se encuentre como conclusión de una serie de capítulos en los que las estructuras fundamentales de la conciencia moral del hombre europeo son referidas al *ressentiment*, es decir, al espíritu de venganza que se forma en una sociedad en cuya base se encuentra el establecimiento de un dominio (véase el capítulo 11). Este establecerse de un dominio de los más fuertes es el estado: «una horrible tiranía, una maquinaria trituradora y desconsiderada». El estado en su forma más antigua nace cuando

«una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra, y dotados de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda» (GdM, II, 17).

Bajo el dominio así establecido, se verifica una rígida distribución de roles y de posiciones dentro de la sociedad; y, paralelamente, «un ingente *quantum* de libertad» queda eliminado del mundo o fuera de la vista. Después, el mismo se dirige contra la interioridad del propio hombre, dando lugar a la mala conciencia, al sentimiento de culpa y a todas sus derivaciones.

La interpretación del sobrevivir y del imponerse de instintos animales, es decir, de impulso no funcionalizados en el sentido de la utilidad social (el servicio de la casta dominante), como rebelión contra el señor y el padre es, en esta perspectiva, mucho más que una interpretación, distinta de un pretendido hecho originario. Interpretándose así, el hombre que conserva aún, bajo forma de instinto «animal», un *quantum* de libertad, no hace sino reflejar la verdad de su situación. Los impulsos animales son una rebelión contra el señor y el padre: es decir, contra la casta dominante que se impone con el simple derecho del *hecho*, como todo orden estatal y familiar que tiene vigor sólo porque constituye *ya* el marco dentro del cual nace y se sitúa el individuo, y con cuya fuerza-factualidad debe lidiar. En todo caso, que la interpretación que llamamos «edípica» sea una «interpretación» puede significar otra cosa: que se encuentra, a su vez, condicionada por la estructura social del dominio. No necesariamente padres e hijos se comportan entre sí como los momentos del tiempo estático-funcional de la concepción schopenhaueriana y heraclítea de que habla el escrito sobre la filosofía de la época trágica. Al igual que el modo de vivir el tiempo, así también el modo de vivir esa temporalidad exquisitamente humana que es la relación hijo-padre se determina sólo con referencia a la situación fundamental del dominio. Vivir la relación hijo-padre en términos de conflicto, como pensar la temporalidad en sentido estático-funcio-

nal, es propio del hombre crecido en la sociedad fundada en la división entre amos y esclavos.

Parece que también la aversión de Nietzsche por los hebreos, al menos en la medida en que es auténtica (y no un montaje de la hermana, encargada de la edición de los escritos póstumos), se puede referir a esta polémica contra las estructuras edípicas de la moralidad, de la temporalidad y del dominio. Con el pueblo hebreo, un pueblo «nacido para la esclavitud», comienza en la moral «la rebelión de los esclavos» (JGB, 195). Esta rebelión, sin embargo, sólo significa la imposición y la universalización de valores morales reactivos, permeados todos por el sentimiento de culpa ante una divinidad misteriosa, a la que se atribuye todo poder y de la que, precisamente para compartir de algún modo tal poder, los hebreos se autoproclaman pueblo elegido (*cf.* FW, 136). Los hebreos son un pueblo de esclavos, precisamente porque configuran su relación con Dios en forma edípica, como relación con un Padre del que proviene todo, y ante el cual es imposible no desear rebelarse.

«Sólo en un paisaje hebraico era posible Jesucristo: en un paisaje, entiéndase, sobre el que pesaba continuamente la sombría y sublime nube tempestuosa de Jehová airado. Sólo aquí, el raro brillo repentino de un único rayo de sol, a través del horrible día-noche universal y persistente, se habría podido sentir como un milagro del "amor", como el rayo de la "gracia" más inmerecida» (FW, 137).

A la historia de la humanidad dominada por el espíritu de venganza como historia del nihilismo ascendente y de la generalización del concepto de culpa y castigo, con el correspondiente establecimiento de una interpretación edípica del tiempo y de las relaciones familiares, socio-políticas, etc., aluden las dos secciones *d*) y *e*) del discurso sobre la redención. No sólo el espíritu de venganza, no pudiendo desprenderse de la autoridad con que se impone el pasado —aún más: la autoridad en cuanto ya-sida, presencia independiente de nosotros y de la que, en cambio, dependemos— llega a pensar todo bajo el perfil del sufrimiento y del castigo, por lo que todo parece digno de perecer; Zaratustra enumera también otra serie de consecuencias del espíritu de venganza, empezando precisamente por la visión edípica del tiempo. «Y la justicia misma consiste en aquella ley del tiempo, según la cual éste tiene que devorar a sus propios hijos: así predicó la demencia. "Las cosas están reguladas éticamente sobre la base del derecho y el castigo. Oh, ¿dónde está la redención del río de las cosas y del castigo llamado 'existencia'?" Así predicó la demencia.[6] ¿Pue-

6. El sabor «griego» de esta tesis (Anaximandro), y el hecho de que aquí Nietzsche la atribuye a la «demencia», deben verse a la luz de lo que estamos diciendo sobre la noción heraclíteo-schopenhaueriana del tiempo como objetivo polémico de

de haber redención si existe un derecho eterno? ¡Ay, irremovible es la piedra "fue": eternos tienen que ser también todos los castigos! "Así predicó la demencia." "Ninguna acción puede ser aniquilada: ¡cómo podría ser anulada por el castigo! Lo eterno en el castigo llamado 'existencia' consiste en esto, ¡en que también la existencia tiene que volver a ser eternamente acción y culpa!"»

El modo que la misma demencia ha imaginado para salir de esta situación ha sido el de transformar el querer en no querer: es la solución de Schopenhauer, que Nietzsche ve aquí completamente encerrada dentro de los mismos límites de la lógica nihilista, y por tanto del dominio y de la visión estático-funcional del tiempo. La alternativa que en cambio propone Nietzsche en la sección *f)* del discurso, la última, es la *creatividad de la voluntad.* «Yo os aparté de todas esas canciones de fábula cuando os enseñé: "La voluntad es un creador." Todo "fue" es un fragmento, un enigma, un espantoso azar; hasta que la voluntad creadora añada: "¡Pero yo lo quise así!"; hasta que la voluntad creadora añada: "¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!"» Esta conclusión nos remite igualmente al comienzo del discurso, donde el problema, como se recordará, era el de la construcción de una unidad de sentido, de una identificación del ser con el valor, a la que se opone la casualidad como potencia de lo ya-sido que no depende de nosotros, que se nos impone como un límite de la libertad, y que de hecho, en la historia, se presenta en una serie de configuraciones cuyo modelo fundamental es la división entre siervos y amos. La creatividad de la voluntad de que habla aquí Zaratustra es, pues, la construcción de unidad de significado, la libre producción de símbolos que, sin embargo, no puede darse en un mundo estructurado según la lógica del dominio. Es ésta la verdadera, la esencial novedad que la elaboración de la doctrina del retorno produce en la crítica nietzscheana a la metafísica. Si en sustancia *Humano, demasiado humano* y los escritos próximos a él habían llegado a la noción del espíritu libre, del pensamiento genealógico como libertad de lo simbólico, y también a la idea del ser mismo como infinitud de la interpretación, el obstáculo que aún se interponía para una plena pensabilidad de la libertad de lo simbólico estaba constituido por la permanente subsistencia de un mundo dentro del cual esta libertad era evasión, excepción, elevación momentánea y, en definitiva, puramente esteticista, por encima de la locura y del error sólidamente implantados en la vida cotidiana del ser humano. El problema de esa excepcionalidad del espíritu libre y de la libertad de lo simbólico ha llevado a Nietzsche, en un primer momento, a formular el anuncio de la

---

la doctrina del eterno retorno. A la luz de este texto, además, debe también revisarse la idea bastante difundida, y no sin asidero en los textos nietzscheanos, según la cual el eterno retorno y las otras doctrinas del Nietzsche maduro serían un esfuerzo por retomar el pensamiento presocrático.

muerte de Dios como primer evento de la construcción de un mundo nuevo, donde el espíritu libre pudiera convertirse verdaderamente en el principio de una nueva humanidad. Pero la muerte de Dios no significaría nada, si no la siguiera también la destrucción de todo lo que Dios significó y de hecho sigue significando aún en la historia del ser humano: la garantía y la sanción supernatural de toda autoridad, de todo orden que se quiere establecer y en consecuencia se propone como sagrado, de toda firmeza metafísica del ser y de toda inmediatez moral de la libertad y la responsabilidad. El conjunto de todos estos elementos aún teológicos de la existencia, con la presentación de la idea del eterno retorno, aparece unificado en torno a un único hecho central, el de la estructura lineal, estático-funcional, del tiempo. Para liquidar de veras a Dios, es decir, el límite metafísico que se opone a la libertad del pensamiento genealógico, a la plena libertad de lo simbólico ya no funcionalizado con vistas a la sociedad de la *ratio*, es preciso atacar la estructura del tiempo. No porque se pueda imaginar verdaderamente una humanidad sin pasado y sin futuro (ya que esto sería aún un pensar el eterno retorno en términos de nihilismo negativo: pasado y futuro o son así, es decir, estático-funcionales, autoritario-trascendentes, edípicos, o no son); sino porque se debe construir un hombre capaz de relacionarse con el pasado y con el futuro de manera libre de la enfermedad de las cadenas, fuera de la lógica del conflicto y de la división originaria (originaria para nuestra civilización) entre siervos y amos.

Lo que el eterno retorno niega no es tanto el tiempo —cuantitativo de la mecánica, lineal del historicismo, y también estático en el sentido del espiritualismo y del existencialismo—, sino la estructura del dominio, a la que, de varias formas, todas estas concepciones del tiempo se encuentran vinculadas. La voluntad no puede ciertamente querer hacia atrás en el sentido literal del término, deshacer lo hecho y recomenzar siempre desde un principio; pero tampoco, como se ha querido entender en general el «yo lo quise así», puede limitarse a constatar, a la manera de Spinoza, la necesidad de todo. Que la voluntad sea creativa excluye semejante actitud; significa, en cambio, que debe poder nacer en un mundo donde las circunstancias externas, lo ya-sido y ya querido por obra de otros, no se impongan al individuo como limitaciones y negaciones de su creatividad. Este mundo es pensable, es el mundo en que no subsiste ya la división entre amos y siervos que domina y modela toda la historia de la civilización humana del pasado y del presente. En este sentido se puede interpretar también en relación con el ser humano un escrito inédito de la época de *La gaya ciencia*, que se refiere, sin embargo, principalmente a la naturaleza inorgánica: ésta no aprende nada del pasado, nunca; no experimenta: de no ser así, no podría haber repetición, ya que cada vez nacerían nuevas cualidades, ricas de este nuevo pasado (*cf.* V, 2, p. 422). También el hombre, para

retomar la cuestión tal como lo plantea el cuarto libro de *La gaya ciencia*, puede repetirse sólo en la medida en que no ha pasado; es decir, puede realizarse como unidad de ser y significado, como felicidad plena, tal que pueda quererse aún eternamente como es, sólo si no ha pasado, si no tiene límites externos que se impongan como «hechos» ineluctables a su libertad.

Todo esto, si proporciona, por un lado, una preciosa sustancia histórica a la liberación de lo simbólico, que no puede limitarse a una toma de conciencia de la necesidad del error, ofrece, además, importantes indicaciones para comprender en qué sentido Nietzsche, también en la noción de voluntad de poder, hablará, al menos fundamentalmente, de *voluntad* y de *poder*. En otras palabras: es verdad que para conquistar la libertad de lo simbólico la voluntad debe actuar en el sentido de contraponerse de algún modo al dominio; debe actuar como facultad de la decisión, en el sentido de la mordedura del pastor a la serpiente, que no es sólo el esfuerzo de «tragar» la necesidad del todo sin velos, sino el acto histórico por el que se instituye una nueva humanidad. Pero en sí y por sí, fuera del mundo de la condición intermedia en que se decide el paso del nihilismo negativo al nihilismo positivo, la voluntad no es más que fuerza simbolizadora, creatividad de símbolos unitarios, de significados incorporados plenamente en la existencia.

A través del acto de fuerza con que se libera —y que implica aún, como todo acto revolucionario, una cierta cantidad de violencia que lo liga al mundo viejo— la voluntad se pone en condición de poder realizar la existencia como unidad de ser y significado, y en esto, principalmente, consiste para ella el poder y la fuerza. Lo que crea el ultrahombre, escribe Nietzsche en un apunte de *La voluntad de poder*, es «la grandísima elevación de la conciencia de fuerza», y a la misma se llega mediante la eliminación de toda dependencia de la moral, de toda creencia en la necesidad, de todo fatalismo, de todo amor por la seguridad y la estabilidad; y también, paradójicamente, mediante la eliminación de la misma «voluntad» (WzM, 1060). La voluntad entre comillas es la voluntad en el sentido de la violencia contrapuesta a la estructura del dominio, que debe al fin eliminarse hasta a sí misma, al menos en esta naturaleza aún violenta, para dejar subsistir sólo la libre creatividad de lo simbólico, la fuerza como capacidad de producir formas significantes, coherentes, poéticas, no funcionalizadas ya ni al sostén del mundo del dominio ni a la destrucción del mismo. Sin duda, el ser humano se ennoblece a través del dominio, que no sirve ya a ningún Dios (Mu, XIV, 41); pero tal dominio es el que la voluntad artística de plasmar formas, fuera de toda necesidad de lucha con la naturaleza o con los demás hombres, ejerce sobre la «materia» que asume en su decisión creativa. El modelo de la creatividad de la voluntad, como ya habíamos visto en el análisis de la autonegación de la

metafísica y de la función que en ella ejercía, peculiarmente, el arte, es precisamente el producir del artista, en la medida en que no esté, también él, reducido a instrumento de las exigencias del mundo de la producción social organizada. Nietzsche concibe principalmente en este modelo todo lo que reúne bajo el nombre de voluntad, fuerza, poder. Toda otra concepción de la voluntad forma parte de la voluntad que debe ser eliminada, según la nota que acabamos de citar, justamente porque pertenece aún al mundo del conflicto y a la enfermedad de las cadenas. Esto se deberá tener presente, en breve, cuando nos planteemos el problema de medir la interpretación que aquí proponemos del eterno retorno como liberación del dominio con los diversos significados de la voluntad de poder. En el discurso de Zaratustra sobre la redención resulta claro que la liberación del pasado y la afirmación de la creatividad contra el límite que el mismo representa deben entenderse como liberación del espíritu de venganza —o sea, de la concepción edípica del tiempo, del contenido y la forma autoritaria del pasado, en vista de la producción de un hombre capaz de vivir, en sí y en el mundo que se construye, una perfecta unidad de sentido y acontecimiento. Este nexo entre liberación de todo sometimiento u obediencia y liberación del pasado en vista de la creación de unidad de sentido es reafirmado explícitamente en el discurso «Del gran anhelo», el cual está entre los últimos de la tercera parte de *Zaratustra* y viene después del anuncio del eterno retorno, representado por el discurso sobre la visión y el enigma.

«Oh alma mía, yo te he enseñado a decir "hoy" como se dice "alguna vez" y "en otro tiempo" y a bailar tu ronda por encima de todo aquí y ahí y allá [...]. Oh alma mía, te he devuelto la libertad sobre lo creado y lo increado: ¿y quién conoce la voluptuosidad de lo futuro como tú la conoces?... Oh alma mía, he apartado de ti todo obedecer, todo doblar la rodilla y todo llamar "señor" a otro; te he dado a ti mismo el nombre "viraje de la necesidad" y "destino". Oh alma mía, te he dado nuevos nombres y juguetes multicolores, te he llamado "destino" y "contorno de los contornos" y "ombligo del tiempo" y "campana azul"... El futuro y el pasado, ¿dónde estarían más próximos y juntos que en ti?» (Z, III, «Del gran anhelo».)

Los elementos que hemos indicado se hallan claramente vinculados en esta página: la liberación de la estructura rígida del tiempo se concreta como liberación de toda obediencia y sometimiento, y como consecuencia de tal liberación el alma se convierte en destino y curva de la necesidad, que son, no obstante para ella, sólo nombres nuevos y juguetes multicolores, de acuerdo con esa línea de la liberación de lo simbólico y del triunfo autónomo del instinto del comediante que constituye el espíritu libre, pero que

se consolida como modo de ser efectivamente posible para el ultrahombre sólo después del descubrimiento del eterno retorno y de sus significados liberadores. Sólo en su unidad, estos tres elementos constituyen el verdadero sentido del eterno retorno: la pura liberación de la estructura rígida del tiempo, aislada en su carácter formal, no tiene un sentido verdaderamente comprensible, es un concepto vacío; la pura liberación del sometimiento y la obediencia (segunda transformación: el león) permanecería, como acto de voluntad aún necesariamente violento, en el círculo de la lógica del dominio, de la violencia metafísica, del impulso de venganza. Por lo que se refiere a la liberación del impulso del comediante que constituye el tercer elemento, por sí sola podría dar lugar a una actitud de nihilismo negativo, satisfecho con haber reconocido la vanidad de todo, o a lo sumo a la actitud del espíritu libre, que excepcionalmente, y siempre en un mundo gobernado por la lógica del dominio, de la *ratio*, del error necesario, se eleva por momentos por encima de la locura común y de la violencia que la acompaña. Sólo con la seriedad de la liberación de todo sometimiento —que le permite convertirse, de evasión esteticista de pocos, en modo de ser de una nueva especie de hombres en un nuevo mundo— la liberación de lo simbólico adquiere peso y concreción. Y sólo en cuanto se supera en un nuevo mundo donde el símbolo es libertad, donde la existencia no es ya tensión, sino experiencia de la unidad perfecta de ser y sentido, el acto con que la voluntad decide la propia liberación se rescata de la violencia que aún la contamina y se sustrae a la enfermedad de las cadenas.

Como puede verse, en esta perspectiva, el eterno retorno incluye en el propio ámbito todos los varios sentidos que Nietzsche ha ido atribuyendo con el tiempo a la autonegación de la metafísica, al nihilismo, al proceso de autonomización de lo simbólico que acompaña a este desarrollo. Cada uno de estos elementos vale y se retoma sólo en conexión con los otros, y su unidad constituye el sentido del eterno retorno de lo igual. La problematicidad con que se nos presenta toda esta cuestión nietzscheana, que justifica a los intérpretes que hablan, a propósito de la misma, de «mito literario»,[7] se explica, no obstante, si se tienen presentes las observaciones que hemos hecho al introducir esta tercera sección

7. Véanse los excelentes estudios de F. MASINI, recogidos en la segunda parte del volumen *Alchimia degli estremi*, Parma, Studium Parmense, 1967; sobre el mito, por ejemplo, pp. 92 y 140. Tanto por lo que se refiere a Nietzsche como por lo que se refiere al tema, vinculado con él, de la vanguardia literaria novecentista (sobre el que puede verse su *Dialettica dell'avanguardia*, Bari, De Donato, 1973), Masini escapa decididamente del esquema de Lukács, sobre todo por la mayor participación personal y la más atenta inteligencia crítica con que afronta el estudio de estos temas. La experiencia nietzscheana de los extremos, sin embargo, sigue encerrada, también en él, dentro de la esfera de un drama de rebelión interior a la burguesía en decadencia, sin una verdadera vinculación con el movimiento revolucionario.

de nuestro trabajo. La problematicidad de la noción del eterno retorno no reside en la noción misma, sino en nosotros, que nos encontramos con ella hallándonos aún en condición de percibir su verdad sólo *per speculum et in aenigmate*, exactamente como la verdad de las Sagradas Escrituras, ya que sólo con la realización de lo que se anuncia seremos totalmente capaces de captar el sentido del anuncio. Esto, en el caso de *Zaratustra* (pero tal vez también en el de las Escrituras, pese a toda «escatología consiguiente» y a toda dislocación de la perfección y de la salvación que anuncian en un remoto más allá), significa que el eterno retorno no es un concepto que se pueda entender teóricamente, discutiendo sus posibilidades y su eventual carácter contradictorio «lógico» (¡con los instrumentos de la lógica del dominio!): es un anuncio que propone un experimento, un cambio práctico radical del modo de ser del hombre, y sólo *a posteriori* del mismo nos resultará claro el sentido de la doctrina por la experiencia viva que de ella tendremos. Esto es, por lo demás, lo que enseñan los varios discursos de Zaratustra que hemos analizado en este capítulo: el reino del sentido, como ámbito de significado realizado y conectado de modo absolutamente interno, riguroso e independiente como una obra de arte, sólo se constituye luego de una decisión práctica que hace desaparecer los límites de la libertad representados por el sometimiento dentro del cual el hombre ha crecido y vive. Este cambio es, al mismo tiempo, como ya hemos visto en el discurso sobre la visión y el enigma, un acto de voluntad y una supresión de la voluntad. El ultrahombre (ya que a él alude *La voluntad de poder* en esta nota, donde lo llama el hombre superior) es alguien que vive «más allá de los dominantes, libre de todo vínculo»; y en los dominantes no ve más que sus instrumentos (las fases de violencia revolucionaria a través de la que ha debido pasar necesariamente) (WzM, 998). Pero en sí y por sí, la superioridad del ultrahombre es la que deberemos llamar a partir de ahora una superioridad *hermenéutica*: es su capacidad de constituir unidades significantes donde el hombre viejo no veía ni experimentaba más que espantoso azar. «Yo enseño que existen hombres superiores e inferiores, y que, en ciertas circunstancias, un individuo sólo puede justificar la existencia de milenios enteros: hablo de un hombre más completo, más rico, más entero en relación con innumerables hombres incompletos y fragmentarios» (WzM, 997). Me parece clara la conexión entre esta noción de «superioridad» y el discurso de Zaratustra sobre la redención como redención de la fragmentariedad y construcción de la unidad del sentido.

El ultrahombre que de esta forma, a través de la puntualización del sentido del eterno retorno, Nietzsche ha ido delineando, y que podemos llamar sin más, sobre la base del cuarto libro de *La gaya ciencia*, el hombre que puede querer el retorno porque es un hombre feliz, tiene su preciso «contratipo» en la tradición

filosófica occidental, que conviene recordar explícitamente dada la importancia que ha asumido en la discusión filosófica del siglo XX en conexión con la problemática existencialista, y que parece destinado a adquirir una mayor aún en el momento del pleno despliegue de la sociedad tecnocrática, que se presenta como una perfecta realización de la metafísica, incluso en su significado de separación entre concreta existencia individual y significado, esencia, valor de tal existencia en el todo. Nos referimos, como por otra parte se habrá advertido ya con claridad en gran parte de lo que se ha discutido hasta aquí, a la noción de *conciencia infeliz*, tal como se encuentra elaborada en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Una comparación puntual del ultrahombre de Nietzsche con la conciencia infeliz hegeliana requeriría, ante todo, una reconstrucción analítica de esta doctrina hegeliana, para la que aquí no hay espacio. Para nosotros se trata ahora sólo de indicar de forma más explícita algunos puntos que ya hemos encontrado antes en el curso de nuestra investigación, y que pueden constituir el punto de partida para una indagación posterior, más amplia, sobre el significado de la relación y de la posible comparación. Ésta se impone por sí sola, en base a los propios términos de las cuestiones tal como las plantean Hegel y Nietzsche: tanto para lo que se refiere a la oposición entre felicidad del ultrahombre e infelicidad de la conciencia en la *Fenomenología*, como para lo que se refiere al rol fundamental que desempeña en ambos autores la noción del conflicto entre amo y esclavo. En Nietzsche, como hemos visto, el conflicto entre amos y siervos está en el origen de toda civilización humana, al menos tal como se ha realizado hasta ahora, y como tal determina también todas las estructuras de la conciencia y de la subjetividad; el ultrahombre es aquel que no sólo supera con la decisión la condición del conflicto, sino que se realiza plenamente incluso negando su propia negación, para decirlo en términos hegelianos, es decir, renegando también de la voluntad como extrema forma de la violencia, aún interna, al mundo conflictivo. Para Hegel, el conflicto entre amo y esclavo se encuentra en el umbral de la segunda «estación» del itinerario fenomenológico, es decir, que inaugura el momento de la autoconciencia como momento en que el sujeto, de la fase de la atención dirigida principalmente a otra cosa distinta de sí, al objeto como aparentemente independiente de él, pasa al reconocimiento de ser él mismo la verdadera realidad de las cosas, reconocimiento preparado por el descubrimiento que hace el intelecto, en la estela de Kant, de la propia función constitutiva en la estructuración de la naturaleza como mundo de la experiencia. En este paso a la autoconciencia, en la que, precisamente por el cambio de punto de vista (el centro no es ya el objeto, sino el sujeto), el sujeto no se define ya como ojo teórico que observa el mundo, sino como deseo y apetito que, a través del reconocimiento y la supresión de la alteridad del objeto, quiere

llegar a establecer su identidad consigo mismo, el yo encuentra al objeto no ya como cosa, como puro en sí, sino como vida viviente caracterizada por la autorreflexión. Es decir: mientras a la conciencia la cosa se le presenta como puro objeto, como en sí opuesto a la conciencia, cuyo destino es ser suprimido en su alteridad y reconocido como formado y constituido por la conciencia misma, a la autoconciencia como apetito la cosa se le presenta como vida viviente; lo que la autoconciencia quiere no puede ser la pura supresión de la realidad del objeto de su deseo, ya que el mismo la satisface justamente al seguir subsistiendo con una cierta independencia. La autoconciencia como deseo y apetito quiere, pues, realizarse a través del otro como otro. Este otro como otro capaz de mediatizar la autoconciencia consigo misma sólo puede ser otra autoconciencia.[8]

La autoconciencia, como lo que reconoce ser el verdadero principio constitutivo del mundo «objetivo», puede subsistir sólo en la pluralidad de las autoconciencias: «la autoconciencia es *en sí* y *para sí*, en tanto y puesto que es en y para sí para otra: es decir, es real sólo como algo reconocido».[9] Si dejamos de lado, simplificando un poco, el carácter aparentemente abstruso de la escritura hegeliana, se descubre en todo ese movimiento del paso de la conciencia a la autoconciencia una «reducción» análoga a la que hemos visto en la reconstrucción nietzscheana de la historia de la metafísica y de su negación, sobre todo en *La genealogía de la moral*; las estructuras del mundo objetivo son referidas a estructuras del mundo subjetivo y espiritual, y éstas son determinadas como un conjunto de relaciones interpersonales de conflicto, supremacía y sometimiento. Ahora bien, el reconocimiento recíproco en el que sólo la autoconciencia se forma como tal y actúa, así, también, como «conciencia trascendental» kantiana en la constitución del mundo de la naturaleza como mundo de la experiencia posible, se produce en Hegel en el conflicto amo-esclavo. El recíproco reconocimiento de las autoconciencias puede, efectivamente, darse sólo en una lucha en que ambas arriesguen su

8. *Cf. Fenomenología del espíritu* (trad. it. de E. De Negri, Florencia, La Nuova Italia, 1963², vol. I, pp. 149-150: «La autoconciencia está segura de sí misma sólo porque elimina esta alteridad que se le presenta como vida independiente: es *concupiscencia o apetito* [...]. Pero en esta satisfacción la conciencia experimenta la independencia de su objeto. El apetito y la certeza de sí mismo, alcanzada en la satisfacción del apetito mismo, están condicionados por el objeto; en efecto, la satisfacción subsiste mediante la eliminación de este Otro, y para que exista el eliminar, debe también existir este Otro [...]. A raíz de la independencia del objeto, la autoconciencia puede llegar, pues, a la satisfacción sólo cuando el objeto mismo lleve a cabo en él su negación [...]. En la vida, que es el objeto del apetito, la negación es: o *en otro*, es decir, en el apetito; o es como *determinación* hacia otra figura indiferente; o es como *universal naturaleza inorgánica* de esa vida. Pero tal naturaleza universal independiente, en la que la negación está como negación absoluta, es el género como tal, o sea la *autoconciencia. La autoconciencia alcanza su satisfacción sólo en otra autoconciencia.*» (Existe una excelente versión castellana de la obra de Hegel en la colección del FCE de México.) *(N. del t.)*

9. *Fenomenología del espíritu*, trad. cit., vol. I, p. 153.

vida, ya que sólo de tal modo se manifiestan como verdaderas autoconciencias, que trascienden totalmente el hecho de su ser en sí, como cosas, es decir su existencia de seres vivos entre los demás.[10]

En Nietzsche, este conflicto en el que se forma la conciencia del hombre occidental, y que halla su última manifestación en el sujeto cristiano-burgués, determina todas las estructuras del mundo moral, metafísico, religioso, social en general, que este hombre ha venido forjando históricamente. Para superar el conflicto y las estructuras que dependen de él se requiere un radical cambio del hombre en su existencia individual y social, la decisión eternizante de que habla Zaratustra, que supone también la supresión del «sujeto» tal como se ha determinado en toda la tradición europea. En Hegel, en cambio, el conflicto amo-esclavo aparece como una etapa positiva, aunque se deba superar luego, del itinerario fenomenológico que reconstruye la elevación del yo desde el punto de vista empírico al punto de vista filosófico, de la pura sensación al espíritu. ¿El desarrollo dialéctico de las varias figuras fenomenológicas sucesivas supera verdaderamente el conflicto siervo-amo en el que originariamente se forma la autoconciencia? Plantear este problema significa preguntarse si la filosofía de Hegel no está totalmente determinada por este modelo conflictivo básico que, lejos de representar sólo una fase superada en la formación de la subjetividad, constituye quizá su forma arquetípica y fundamental.

Entretanto, la conciencia infeliz que concluye el momento fenomenológico de la autoconciencia, abierto por el conflicto amo-esclavo, no se encuentra más allá del conflicto, sino que, por el contrario, según un esquema que Nietzsche pondrá de manifiesto

10. *Cf. Fenomenología del espíritu*, trad. cit., vol. I, pp 156-157: «Primero la autoconciencia es simple ser-para-sí, es igual a sí misma, porque excluye *de sí toda alteridad* [...]. Pero el otro es, también él, una autoconciencia; un individuo se alza ante otro individuo [...]. Pero la *presentación* de sí como pura abstracción de la autoconciencia consiste en el mostrarse como pura negación de su aspecto objetivo, o en el mostrar que no está aferrado a un *existir* preciso, ni a la universal singularidad del existir en general, ni siquiera a la vida. Tal presentación es el obrar *duplicado*: el obrar del otro y el obrar mediante sí mismo [...]. La relación de ambas autoconciencias está, pues, constituida de tal manera que *dan prueba* recíproca de sí mismas a través de la lucha por la vida y por la muerte. Deben afrontar esta lucha, porque deben, en el otro y en sí mismas, elevar a verdad la certeza que tienen de *ser para sí*. Y sólo arriesgando la vida se conserva la libertad, se da la prueba de que para la autoconciencia esencia no es el *ser*, no es el modo *inmediato* en que surge la autoconciencia, ni su sumergirse en la expansión de la vida [...]. El individuo que no ha puesto en juego su vida puede muy bien ser reconocido como *persona*, mas no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como reconocimiento de autoconciencia independiente.» En este texto hegeliano resulta evidente la relación circular que se establece entre conflictividad y autoconciencia; por un lado, en efecto, la autoconciencia se forma sólo sobre la base del conflicto, pero dicho conflicto, como camino necesario para esta formación, sólo se requiere porque la subjetividad humana es pensada en términos de reflexión, de conciencia de sí mismo; y, en forma espiritualista, de elevación por encima del existir inmediato como existencia biológica.

y aplicará ampliamente en los análisis del espíritu de venganza y de sus diversas formas de interiorización, sólo reproduce el conflicto a nivel interior. Todas las figuras de la autoconciencia, o sea, el escepticismo, el estoicismo y la conciencia infeliz, reproducen a varios niveles de interiorización el conflicto fundamental amo-esclavo, que por otra parte no es un *primer* momento de la autoconciencia, sino una especie de definición general de *todo* el mundo de la autoconciencia misma, articulado luego internamente en los tres momentos recordados. El sentido general del conflicto amo-esclavo, que es el de realizar la autoconciencia sólo en tanto que reconocida por otra autoconciencia, se vuelve a encontrar en su estado más puro y transparente en la conciencia infeliz, que «es el sentimiento del dolor de la pura subjetividad que ya no tiene en sí misma la propia sustancia».[11] La infelicidad de la conciencia hegeliana es, pues, paralela al instinto de venganza de la conciencia conflictiva nietzscheana, que tampoco tiene en sí su propia sustancia y debe buscar más allá de sí misma el porqué de su existencia, de su sufrimiento, de la autoescisión que la atormenta y, como la conciencia infeliz hegeliana, busca todo esto en Dios.

Como puede verse, no faltan los elementos para establecer un paralelismo entre el modo nietzscheano y el hegeliano de describir la estructura conflictiva de la conciencia, y podrían profundizarse más. Sin embargo, no se trata de establecer si y en qué medida tales paralelismos pueden subsistir y tener un valor aclaratorio para la comprensión del uno o el otro de ambos filósofos. La noción hegeliana de conciencia infeliz y el desenmascaramiento nietzscheano de las estructuras conflictivas de la conciencia deben considerarse más bien, y ante todo, como dos *acontecimientos* determinantes de la historia del hombre europeo, y deben leerse en el significado que tienen en el ámbito de esa historia. El desarrollo hegeliano de la autoconciencia sobre la base del conflicto siervo-amo, que luego se interioriza, pero también se conserva, en la conciencia infeliz, no puede entenderse más que como la afirmación de la tesis según la cual el conflicto es necesario para la formación de cualquier conciencia humana; tesis que, por otra parte, el psicoanálisis retoma y concreta de variadas formas en la teoría del carácter fundamental del conflicto edípico para la formación de la personalidad. Hegel y Freud, de tal modo, aceptan una primera parte del discurso nietzscheano, el que se refiere a la estructura conflictiva de la conciencia del hombre presente; pero de la descripción de cómo ese hombre presente es, hacen una tesis sobre cómo no puede no ser el hombre. Todo lo que Freud dice luego sobre la oposición entre el principio del placer y el principio de la realidad, sobre la sublimación (y, por tanto, la repre-

11. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, vol. I, p. 151.

sión) como base necesaria de toda civilización, se presenta, desde el punto de vista nietzscheano, profundamente vinculada a esta primera y esencial «canonización» del conflicto edípico, que se niega a considerar la posibilidad de un hombre que no sufra la enfermedad de las cadenas. Se muestran paralelos a estas doctrinas freudianas, que parecen vincular la posibilidad de toda civilización a la formación conflictiva de la conciencia, todos los desarrollos que, en la *Fenomenología del espíritu* y después en la construcción del sistema, Hegel presenta acerca de la vida de la conciencia tal como se ha determinado originariamente en base al conflicto siervo-amo. Si la conciencia infeliz no representa una verdadera superación de dicho conflicto sino su interiorización, ¿superan de verdad las etapas sucesivas del itinerario fenomenológico, a su vez, la infelicidad de la conciencia? La inversión que se produce con el paso de la autoconciencia a la razón, tercera estación del itinerario fenomenológico, y luego el paso decisivo que separa la *Fenomenología* en dos grandes bloques, el de la razón al espíritu, parecen sólo ser sucesivas dislocaciones de la infelicidad de la conciencia en configuraciones «objetivas» siempre nuevas. La separación del significado, el divorcio entre ser y saber es, por lo demás, el motor de todo el desarrollo fenomenológico; y esta separación tiene su origen, y su momento arquetípico, precisamente en el conflicto amo-esclavo, o, si se prefiere, en la conflictividad originaria de la autoconciencia, que es tal sólo cuando otros la reconocen; el conflicto, aquí, nace inmediatamente del no poseer en sí la propia esencia, de tener que buscarla mediatizándose consigo misma a través del otro como otra autoconciencia.

Una demostración exhaustiva del significado arquetípico y determinante que el conflicto siervo-amo tiene para toda la filosofía de Hegel requeriría obviamente una reconstrucción, en esta clave, de todo el sistema. Sin duda resulta obvio, incluso demasiado, que la dialéctica misma está modelada sobre la lucha y, como en el caso de la conciencia infeliz, sobre la interiorización de los términos del conflicto y de su estructura misma: la síntesis no es un momento verdaderamente sucesivo a tesis y antítesis, sino su unidad-tensión; el conflicto no está superado, sino encerrado dentro de una forma unitaria que, a su vez, se convierte en término de un conflicto ulterior, y así sucesivamente. Por supuesto, podemos preguntarnos si Hegel no teoriza una definitiva supresión del conflicto al menos en el espíritu absoluto. Las dificultades surgidas en torno a esta cuestión, y sobre todo la que objeta a Hegel que el alcance de la plena autotransparencia del espíritu equivaldría al final mismo de la historia, parece, con todo, que se pueden retrotraer al hecho de que, en el espíritu absoluto, no se trata tanto de una superación de la estructura del conflicto, sino sólo de una victoria definitiva que sigue marcada por la enfermedad de las cadenas, precisamente en la medi-

da en que no deja subsistir nada fuera de sí, como un conquistador ávido y despiadado que realizara la pacificación mediante el aniquilamiento total del adversario.

No obstante, encontraremos esta temática también en el próximo capítulo, cuando tengamos que volver sobre el significado hermenéutico de la idea del eterno retorno y ver en qué relación se encuentra dicho significado con la temática hegeliana de la astucia de la razón. Aquí nos basta con haber visto que un significado cuando menos plausible del *acontecimiento Zaratustra* frente al *acontecimiento Fenomenología del espíritu*, es decir, de la comparación de ambas obras consideradas como hechos que conciernen a la historia de la conciencia del hombre occidental, puede verse en el hecho de que Zaratustra pone al descubierto la conexión que vincula, en Hegel, el conflicto siervo-amo con la conciencia infeliz y con todas las formas de la vida espiritual tal como se articulan en las diferentes partes de su sistema. Para Hegel, el hombre que se forma en el conflicto siervo-amo es el hombre *tout court*, el único capaz de construir una civilización, *la* civilización, identificada con la de la Europa cristiano-burguesa. También Nietzsche ha reconocido el conflicto, el terrible «poder de lo negativo», como momento determinante de la formación del hombre tal como ha sido hasta ahora y como aún es; pero justamente sobre esta base ha querido poner a la conciencia europea ante una decisión, que sintetiza en la idea emblemática del eterno retorno, y que consiste en intentar el experimento de una humanidad libre de las estructuras del dominio.

V. El ultrahombre y el mundo liberado

EL ULTRAHOMBRE FUERA DEL SISTEMA DE LA RATIO

En la síntesis de los tres significados que el eterno retorno ha revelado hasta ahora: desintegración de la estructura rígida del tiempo, liberación del pasado como autoridad y sometimiento, liberación de lo simbólico, se pueden ver las líneas que definen lo que Nietzsche ha denominado *Uebermensch*; de tal modo, éste, según hemos podido ya observar, se manifiesta como una forma de humanidad colocada totalmente *más allá* del hombre tal como es hoy; no es una intensificación de la esencia hombre tal como se ha manifestado[1] hasta ahora, y ni siquiera, como quiere Heidegger, el hombre en cuanto capaz de «ir más allá», en una dirección que confirma y potencia sólo las estructuras de la metafísica sobre las que se funda nuestro mundo.[2] Esta figura de ultrahombre como el que vive en sí los tres aspectos fundamentales del eterno retorno representa la respuesta de Nietzsche al problema que se había planteado al concluir el itinerario de autonegación de la metafísica, resumido en la cuestión del espíritu libre, de su excepcionalidad y provisionalidad. Tal excepcionalidad, provisionalidad, problematicidad sustancial del espíritu libre y del pensamiento genealógico se resuelven sólo, si es válida la reconstrucción que hemos intentado, con el descubrimiento de la idea del retorno que, en sustancia, es el descubrimiento del hecho de que todas las estructuras metafísico-morales en que está modelado y que sufre el hombre actual se refieren al *dominio*, a la autoridad que se nos impone con la indiscutibilidad de lo ya-presente, de lo ya-sido, y por tanto al pasado en un sentido nada formal. Si el espíritu libre y el pensamiento genealógico representaban un renacimiento de lo dionisíaco al final del proceso de desarrollo de la metafísica, renacimiento vinculado esencialmente con este mismo despliegue total, ahora resulta claro que el renacimiento y la liberación de lo dionisíaco pueden convertirse verdaderamente en principio de un nuevo modo de existencia, y no sólo ya provisoria liberación «estética» de unos pocos, sólo si el hombre se libera de la metafísica y de todas las estructuras autoritario-paternales

1. Véase más arriba la nota 11 del cap. 1 de esta sección.
2. Es la tesis de los estudios ya citados de HEIDEGGER sobre Nietzsche, sobre todo el ensayo «Wer ist Nietzsches Zaratustra?», contenido en *Vorträge und Aufsätze*, cit.

que la misma, en el curso de su historia, ha producido y consolidado.

Todo esto debe aclararse y subrayarse con particular insistencia, en contra de las perspectivas que, sobre todo hoy, en el momento de la moda «estructuralista», tienden a leer a Nietzsche exclusivamente como un teórico de la libertad del mundo de los símbolos, de la vertiginosa circularidad del lenguaje y de los signos en general, sin destacar, o haciéndolo de modo totalmente insuficiente, la conexión de esta liberación de lo simbólico con una mucho más sustancial, concreta e histórica, que se nos ha presentado como el sentido fundamental del eterno retorno.[3]

Por otra parte, en la noción misma de ultrahumanidad, tal como Nietzsche la esboza sobre todo en *Zaratustra* y en los apuntes de *La voluntad de poder*, el aspecto de la liberación de lo simbólico está inseparablemente ligado al de la liberación de la autoridad, y en general de las estructuras del mundo de la *ratio*. El ultrahombre se presenta, incluso, más que como comediante y libre creador de símbolos, como caracterizado por toda una serie de connotaciones «violentas», definido en los términos de una *hybris* que hasta ahora ha confundido las más de las veces a los intérpretes, y ha entrado a constituir, por derecho propio, aquel grueso equívoco que fue la interpretación nazi y fascista de Nietzsche.[4] La *hybris* del ultrahombre es la que lo opone, con desprecio y actitud de soberanía, al rebaño, al ganado y a su moral; pero ahora sabemos —incluso demasiado bien— que el rebaño no es en absoluto la humanidad en el sentido de la totalidad de los hombres considerados en una esencia propia suprahistórica y sujeto de un «derecho natural», sino la humanidad en cuanto deformada y desfigurada por las estructuras del dominio. El ultrahombre es una amenaza para el hombre presente mientras el hombre presente es rebaño, sociedad de la *ratio* desplegada, disciplina social productiva interiorizada a través de la conciencia, el lenguaje, todo el sistema de la moral-metafísica dominada por el espíritu de venganza.

Sobre la base de esta *hybris*, el ultrahombre se presenta, pues, ante todo, como el que se sustrae violentamente a la disciplina del mundo de la *ratio* y a la moral del rebaño. La moral ultrahumana es, en su formulación más elemental, lo opuesto de la moral platónico-cristiana del rebaño, que supone una permanente separación del valor y del significado; el individuo es funcionalizado, sobre la base de esta separación del significado, con vista a los fines del egoísmo superior de la máquina social productiva. La tensión moral hacia metas que se encuentran siempre más allá de lo que podemos alcanzar (el mal infinito de Fichte en la crítica de Hegel; pero también el espíritu objetivo hegeliano en

3. Véase la nota 2 del cap. 1, secc. I.
4. *Cf.* A. BAEUMLER, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, cit.

tanto que «objetivo», es decir, encarnado en las cosas y jamás dado a los individuos, o dado de una forma que está siempre *separada* de la objetividad, la forma suprema del espíritu absoluto, la filosofía) sólo logra cubrir el hecho de que el hombre está incluido en un sistema cuya racionalidad rigurosa lo elude siempre, y por lo mismo todo lo que hace está forzosamente por debajo del alcance de la identidad entre esencia y existencia, ser y valor. Nietzsche pretende, ante todo, invertir esta condición: su moral no concierne al hacer sino al ser; el único acto moral que aún puede confiarse como tarea, pero en el marco de una moral «provisional», «alegórica», propia de la situación intermedia, es justamente el de transformar al hombre de modo que sea ante todo capaz de la identidad de existencia y valor: esto, como hemos visto, supone la liberación de la estructura autoritaria de la sociedad y de la conciencia.

«"¿Qué debo hacer para ser feliz?" No lo sé, pero te digo: sé feliz, y después haz lo que te plazca» (Mu, XIV, 45).

Llamar a esto egoísmo o hedonismo, en el sentido corriente del término, significa no haber comprendido qué transformación profunda del hombre y de las formas individuales y sociales de su vida supone el mandamiento de ser feliz. Por lo demás, resulta claro hasta para Nietzsche que la construcción del ultrahombre entraña la rehabilitación, en función polémica con la sociedad y la moral del rebaño, de todos los principales «males» que tal sociedad y moral han condenado siempre como los más peligrosos. Para Zaratustra se resumen en voluptuosidad, ambición de dominio, egoísmo.

«Voluptuosidad: para todos los despreciadores del cuerpo vestidos con cilicios es su aguijón y estaca y, entre todos los trasmundanos, algo maldecido como "mundo": pues ella se burla y se mofa de todos los maestros de la confusión y del error [...]. Voluptuosidad: para los corazones libres, algo inocente y libre, la felicidad del jardín terrenal, el desborde de gratitud de todo futuro al ahora [...]. La gran felicidad que sirve de símbolo a toda felicidad más alta y a la suprema esperanza [...]. Ambición de dominio: el terremoto que rompe y destruye todo lo putrefacto y carcomido; algo que, avanzando como una avalancha retumbante y castigadora, hace pedazos los sepulcros blanqueados; una interrogación fulminante puesta junto a respuestas prematuras [...]. La terrible maestra del gran desprecio, que predica a la cara de ciudades y de imperios "¡fuera tú!" [...]. Ambición de dominio: que, sin embargo, también asciende, con sus atractivos, hasta los puros y solitarios y hasta las alturas que se bastan a sí mismas, ardiente como un amor que pinta seductoramente purpúreas bienaventuranzas en el cielo de la tierra [...]. ¡Oh, quién pudiera

encontrar el nombre apropiado de una virtud para bautizar este anhelo! ¡Virtud que hace regalos! —este nombre dio Zaratustra en otro tiempo a lo innombrable. Y entonces ocurrió también —¡y, en verdad, ocurrió por vez primera!— que su palabra llamó bienaventurado al *egoísmo*, al egoísmo saludable, sano, que brota de un alma poderosa: de una alma poderosa, a la que corresponde el cuerpo elevado, el cuerpo bello, victorioso, reconfortante, en torno al cual toda cosa se transforma en espejo [...]. El goce de tales cuerpos y de tales almas en sí mismos se da a sí este nombre: "virtud"» (Z, III, «De los tres males»).

Este ultrahombre no es ya, en ningún sentido, un reactivo, y sólo desde el punto de vista del rebaño puede parecer malvado. Su felicidad es plena identificación con el significado, y por tanto también plena aceptación del propio cuerpo, que ya no se presenta como obstáculo en el esfuerzo ascético de alcanzar un más allá cualquiera. Su ambición de dominio y su egoísmo son sólo la exuberancia de la libertad, que rechaza toda sumisión y servilismo.

«Sobre quien es servil frente a los dioses y los puntapiés divinos, o frente a los hombres y las estúpidas opiniones humanas: ¡sobre *toda* esa especie de siervos escupe él, ese bienaventurado egoísmo!» (*Ibid*).

En nombre de este egoísmo, que no es amor de nosotros mismos como somos, formados y desfigurados por la moral del rebaño y de la lógica del dominio,[5] Nietzsche proclamará que «el objetivo no es la "humanidad", sino el ultrahombre (WzM, 1001). En este mismo sentido deben leerse los numerosísimos textos nietzscheanos en que se exalta al individuo contra la masa, el rebaño, o sea, la humanidad como conjunto de los hombres tal como son hoy (véase, por ejemplo, WzM, 962-971). También la «rebelión de los esclavos en la moral», de que habla *La genealogía de la moral*, no es tanto la pretensión que los hombres mezquinos del rebaño tienen de imponer su moral a todos, cuanto, pura y simplemente, el *hecho* histórico de que en la sociedad de hoy se impone por doquier la *ratio* de la organización productiva y de la división del trabajo social. Contra este afirmarse del rebaño, que no es *querido* por los esclavos sino que es el despliegue mismo de la *ratio*, el ultrahombre de Nietzsche toma posición, desarrollando sus maldades, que son en realidad las nuevas virtudes del hombre sustraído a la funcionalización universal de la organización total. Se trata, para el ultrahombre, de sustraerse a la extrema y más refinada forma del dominio que se realiza en el trabajo

5. *Cf.* Z, III, «Del espíritu de la pesadez»; es este espíritu el que ha creado «coacción, ley, necesidad...»: Z, III, «De las tablas viejas y nuevas», 2.

industrial como reducción de todos a instrumento del egoísmo superior de la *ratio*. Es este egoísmo el que ha predicado siempre el desinterés individual sólo en cuanto modo para consolidar la dedicación del individuo a los fines de la producción colectiva; y la predicación misma, por otra parte, no se hace nunca teniendo presente la utilidad general, sino una utilidad particular que se puede obtener de la dedicación y del desinterés de los otros. «¡El "prójimo" alaba el desinterés porque *a través del mismo obtiene ventajas*!» (FW, 21). Este texto debe ponerse en relación con el otro en que Nietzsche decía que la voz de la conciencia no es nunca la voz de Dios o de la razón, sino la de *algunos hombres* en el hombre (WS, 52, cit.). Parece de esta forma bastante claro que se siente escéptico sobre la posibilidad de que la moral del rebaño signifique de verdad una interiorización de normas útiles a la propia masa que las practica; es siempre una forma de dominio, de reproducción de la relación amo-esclavo; aunque, como veremos más adelante, parece posible que en la sociedad de la técnica y de la ciencia en que debe madurar el ultrahombre este hecho sufra modificaciones sustanciales.[6] Pero, al menos para *Aurora*, el trabajo de fábrica es una ignominia que no se puede tratar de mitigar con una simple mejora de las condiciones económicas de los obreros. La clase obrera es una «clase imposible», porque imposible e intolerable es la condición del trabajo de fábrica para un hombre digno de tal nombre.

«¡Es un oprobio creer que a través de un salario más elevado se pueda eliminar la *sustancia* de su miseria, es decir, su impersonal condición servil! ¡Es un oprobio dejarse convencer de que mediante una potenciación de esta impersonalidad dentro del mecanismo de una nueva sociedad se pueda transformar en virtud la ignominia de la esclavitud! Es un oprobio tener un precio, por el cual dejamos de ser personas para convertirnos en engranajes [...]. Cada uno debería, en cambio, pensar para sus adentros: ¡Mejor emigrar, procurar convertirme en amo en regiones salvajes y frescas del mundo, y sobre todo en amo de mí mismo: cambiar de sitio mientras advierta el menor signo de esclavitud; no abandonar el camino de la aventura y de la guerra, y para los casos peores estar dispuesto a morir, con tal de acabar con esta indecorosa condición servil!» (M, 206).

Sin duda es fácil ironizar sobre el hecho de que, en el mismo desarrollo de esta página, Nietzsche haga servir estos argumentos en función antisocialista, como en general sucede en su obra: para él, la exhortación a estar dispuestos a morir dirigida al obrero no significa el «vivir trabajando o morir combatiendo» de

6. Sin embargo, es dudoso; véase más adelante, en el tercer apartado de este capítulo, la discusión sobre WzM, 866.

Marx, sino una verdadera exhortación a sustraerse a la servitud del amo, a la del Estado, o a la de los «partidos subversivos», abandonando Europa por otras regiones donde se pueda vivir en condiciones más naturales, en una especie de perspectiva de pioneros; y tanto peor si en Europa llegan a faltar las «fuerzas de trabajo»: aprenderemos que muchas necesidades a las que ya nos hemos acostumbrado son en realidad artificiosas y superfluas. Sea como fuere, más allá de estas legítimas objeciones, y más allá también de una cierta impresión de retórica de intelectual burgués que da en algunos momentos esta página (¿no es ya algo superior a las posibilidades del obrero explotado, alienado incluso en sus aspiraciones y deseos, la capacidad de decidirse por la emigración y la vida libre?), lo que sigue siendo importante en esta página es la lucidez con que Nietzsche ha planteado el problema de la servidumbre del trabajo fabril, que no se mitiga con una mejora económica de los salarios, como ha teorizado siempre, en general, el sindicalismo reformista, sino con un cambio radical (que Nietzsche ni siquiera presenta como hipótesis, por parecerle imposible) de las condiciones del trabajo, de la disciplina de la producción, de la estructura del dominio. Éste es uno de los puntos a que se aludía en el primer capítulo de esta sección, en el que el análisis de los aspectos «éticos» de la alienación obrera llevado a cabo por el intelectual burgués puede ayudar a aclarar los términos del problema de la liberación, colocándose más allá de una perspectiva estrictamente económica de tipo reformista que sólo puede servir a un ulterior desarrollo del sistema de explotación. Por supuesto, y ésa es la impresión que produce la lectura del texto de Nietzsche por sí solo, semejante análisis de la alienación en sus términos éticos tienen un irremediable aire de abstracción, que forma parte de la característica «alegoricidad» de toda rebelión del intelectual ante la sociedad que lo ha nutrido y guiado en sus pasos; alegoricidad que, como la de las Escrituras, necesita un *acontecimiento* —presentido oscuramente, mas no sabido explícitamente— para encontrar finalmente, cara a cara, su significado.

Servidumbre es, pues, ser utilizados por el amo o en general por el sistema de la *ratio*, que muestra su verdadero rostro en la organización capitalista del trabajo, pero que se manifiesta de la misma forma en el imponerse, en el interior del individuo, de las estructuras mentales y morales producidas por el dominio, desde la metafísica a la moral platónico-cristiana. En este sentido más general, el hombre como ha sido hasta ahora, y como sigue siendo, no es un verdadero individuo, sino sólo un «representante», y por añadidura un mal comediante, un «comediante simulado» que no se identifica con el papel que representa, es decir, que se encuentra escindido interiormente según la lógica puesta de manifiesto por los análisis de *Humano, demasiado humano* (WzM, 1009). No

se quiere ni es querido por sí,[7] sino siempre sólo en vista de otra cosa. No sólo la industria y el trabajo de fábrica, sino también el comercio y el intercambio marcan irremediablemente esta universal reducción del hombre a la utilidad; una utilidad que se presenta como abstracta e inaferrable, de algún modo, como abstracta e inaferrable es la racionalidad general del sistema de producción, que escapa a la capacidad de prensión y comprensión de los individuos, esclavizándolos a todos de maneras diversas.

«Quien ejerce el comercio sabe fijar el valor de cada cosa, sin constituirlo, y en realidad sabe establecerlo según *la necesidad de los consumidores*, no según su necesidad personal» (M, 175).

Sólo sobre la base de la ley de la oferta y de la demanda establece también para sí el valor de una cosa. El valor de cambio, para decirlo con el lenguaje de Marx, sustituye totalmente al valor de uso e incluso termina, a su vez, por determinarlo. El sistema social de la funcionalización universal tiende, pues —pese a lo dicho antes sobre el interés bien determinado de quien predica el desinterés—, por hacer cada vez más abstracta la utilidad, por imponer, en todas las cuestiones —hasta las más alejadas del campo económico—, una pérdida de contacto con el objeto, un vaciamiento de significado de la relación directa con la cosa misma, que es otro aspecto de la escisión del valor, del acentuarse de la trascendencia del sentido respecto al ser concreto.

La exaltación de la maldad, del desprecio, del alejamiento de la masa mezquina de la humanidad presente, tiene, pues, para la definición del ultrahombre de Nietzsche, el sentido de mostrar que su condición preliminar y necesaria es la ruptura con el mundo de la utilización y con el sistema de la *ratio*. El mismo sentido tiene la predicación del azar, que Zaratustra coloca en el centro de su nueva actitud de bendición y redención ante las cosas.

«Es una verdadera bendición, y no una blasfemia, cuando yo enseño: "sobre todas las cosas está el cielo azar, el cielo inocencia, el cielo acaso y el cielo arrogancia". "Por acaso" —ésta es la más vieja aristocracia del mundo, yo se la he restituido a todas las cosas, yo la he redimido de la servidumbre a la finalidad» (Z, III, «Antes de la salida del sol»).

Esta predicación del azar parece en contraposición con muchas otras afirmaciones de Zaratustra, algunas de las cuales ya hemos tenido ocasión de comentar, y según las cuales él es precisamente quien redime al hombre de la casualidad. En realidad, liberar *el* azar y liberar *del* azar se presentan como dos rasgos igualmente esenciales del modo de ser del ultrahombre, aun cuando la ca-

7. *Cf.* Z, III, «De la virtud empequeñecedora»: «Algunos de ellos quieren, pero la mayor parte únicamente son queridos. Algunos de ellos son auténticos, pero la mayoría son *malos comediantes*» (subrayado nuestro).

sualidad no tenga, obviamente, el mismo sentido en ambas expresiones. Liberar el azar significa la ruptura de la unidad rígidamente funcional, ignominiosa (como el trabajo de fábrica) del mundo de la *ratio*. Esta racionalidad supone, como rasgo constitutivo, el esclavizamiento del individuo a fines que le escapan, su instalación, en general, en una racionalidad que lo trasciende. De esto es testimonio toda la metafísica y la moral tradicional. En cuanto supone esta trascendencia del sentido, la *ratio* degrada, no obstante, también todos sus instrumentos a pura inesencialidad, y en este modo los fija en una casualidad que es aquella de la que Zaratustra quiere liberarlos. Ambas liberaciones, pues, no se contradicen; antes bien, se encuentran estrechamente ligadas la una con la otra, según un esquema que repite el esquema general que hemos visto que estructuraba toda la noción de eterno retorno: la liberación de lo simbólico como recuperación de lo dionisíaco supone como condición la liberación efectiva de las cadenas históricas y concretas que atan al hombre y que han penetrado hasta desfigurar su intimidad más profunda. Liberar la casualidad corresponde a ese primer momento, y es condición de un segundo proceso, el que libera al hombre y la existencia de la casualidad entendida como inesencialidad de lo existente concreto, escindido de su significado que lo trasciende como sentido total del sistema de la *ratio*.

El segundo movimiento, el de la liberación de la casualidad, es, como ya hemos visto en la discusión de la doctrina del eterno retorno, un movimiento que se refiere al ámbito de los símbolos. En particular, incluso, Nietzsche lo configura como una nueva disciplina del símbolo, un diverso modo de ser del hombre ante el *símbolo*. Esta nueva disciplina de lo simbólico, que nace una vez se reniega de toda trascendencia, y por ende inseparablemente de toda «utilidad» del hombre para cualquier otra cosa distinta de él, es esbozada en el discurso de Zaratustra que lleva por título «En las islas afortunadas» (de la segunda parte). Aquí se ve, ante todo, que la definición más general del símbolo es, para Nietzsche, la de ser una representación que confiere sentido a una situación vivida y que, de tal forma, la pone en posesión de quien la vive. Sin embargo, no todos los símbolos cumplen verdaderamente esta función de modo auténtico: hay símbolos que son sólo suposiciones, en cuanto su significado no puede ser poseído plenamente por quien los formula y usa. Así, «en otro tiempo decíase Dios cuando se miraba hacia mares lejanos»; en cambio, ahora es preciso decir: ultrahombre; y ello porque Dios es algo que no podemos crear ni pensar a fondo. El ultrahombre es, en cambio, una posibilidad efectivamente nuestra, y por ello debe sustituir a Dios como supremo receptáculo del sentido de lo real.

«Mas la voluntad de verdad signifique para vosotros esto, ¡que todo sea transformado en algo pensable para el hombre, visible

para el hombre, sensible para el hombre! ¡Vuestros propios sentidos debéis pensarlos hasta el final! Y eso a lo que habéis dado el nombre de mundo, eso debe ser creado primero por vosotros: ¡vuestra razón, vuestra imagen, vuestra voluntad, vuestro amor deben devenir ese mundo! ¡Y, en verdad, para vuestra bienaventuranza, hombres del conocimiento! ¿Y cómo ibais a soportar la vida sin esta esperanza, vosotros los que conocéis? No os ha sido lícito estableceros por nacimiento en lo incomprensible, ni tampoco en lo irracional» (Z, II, «En las islas afortunadas»).

El símbolo es una forma que tiene el hombre de apoderarse del mundo. La re-creación del mundo que el ultrahombre debe llevar a cabo, realizando de este modo en sí el eterno retorno como inversión del pasado, es una re-creación simbólica, que no obstante, para poder verificarse, exige antes una inversión histórica, la que lleva al hombre fuera del mundo de la *ratio*. Para crear símbolos y dar nuevas tablas de valores es preciso *ser* alguien con derecho a hacerlo (*cf.* Mu, XVI, 28). Este *ser* no es un arraigo remoto y mítico, sino la transformación histórica del hombre, que se hace capaz, con la ruptura práctico-histórica del mundo de la *ratio*, de re-crear de veras el mundo en la libertad de lo simbólico. Lo simbólico, por otra parte, no es, como también dice Zaratustra de las imágenes de Dios, de lo Imperecedero, de lo Perfecto, etc., «más que un símbolo» («En las islas afortunadas», cit.). Actividad simbólica es toda la actividad con que el hombre plasma el mundo según la propia razón, la propia voluntad, el propio amor, la propia imagen. Sustituir a Dios, como culminación del mundo del símbolo y del sentido, por el ultrahombre, significa sencilla y fundamentalmente liberar la actividad con que el hombre se apodera del mundo de todo límite ajeno, derivado de la condición de temor y de inseguridad en que ha nacido el símbolo como auxilio para dominar la naturaleza, pero que se ha vuelto luego contra el propio hombre y su capacidad de resolver en felicidad efectivamente vivida el control de la naturaleza que así se iba asegurando. El mundo de los símbolos, o sea, el mundo de la actividad con que el hombre se apodera de las cosas, ha sufrido hasta ahora de ese progresivo acentuarse de la trascendencia del significado y del valor, trascendencia que se ha fijado con el objetivo de someter a los individuos a la organización colectiva del trabajo (venciendo sus pasiones e intereses «inmediatos»). El resultado nihilista de este proceso consiste en el hecho de que ahora la diferencia entre ser, concretitud, existencia individual, y significado o valor, se ha hecho tan profunda que este segundo polo ha desaparecido, destruido justamente por la veracidad y la honestidad que él mismo había siempre recomendado. El hombre ha perdido todo punto de referencia, «rueda desde el centro hacia la x» (WzM, 1).

Contra este resultado nihilista está destinada a actuar la rei-

vindicación de la inmanencia del significado. Esta inmanencia supone una nueva actitud por parte del hombre, ya que, al faltar la trascendencia, ha venido a faltar también todo punto de referencia fijo y estable, todo «Uno, Lleno, Inmóvil, Saciado e Imperecedero» (Z, II, «En las islas afortunadas»). Los nuevos símbolos deben hablar «del tiempo y del devenir». Pero para ser capaz de vivir en un mundo simbólico así configurado, donde no hay trascendencia, en el que él mismo es dueño y señor, el hombre debe ser transformado:

«Crear —ésa es la gran redención del sufrimiento, así es como se vuelve ligera la vida. Mas para que el creador exista son necesarios sufrimientos y muchas transformaciones. ¡Sí, muchas muertes amargas tiene que haber en nuestra vida, creadores! De ese modo sois defensores y justificadores de todo lo perecedero [...]. En verdad, a través de cien almas he recorrido mi camino, y a través de cien cunas y dolores de parto. Muchas son las veces que me he despedido, conozco las horas finales que desgarran el corazón. Pero así lo quiere mi voluntad creadora, mi destino» (Z, II, «En las islas afortunadas»).

La reapropiación del mundo de lo simbólico que el hombre lleva a cabo es, en general, la liberación de toda la actividad del hombre de todo sometimiento a autoridades divinas y humanas. Esta reapropiación, eliminando la trascendencia como punto de referencia fijo y estable (el pasado *como* ya-sido, *o* cualquier significado existente en otro sitio distinto de la existencia concreta), coloca al hombre en una nueva condición, que es ultrahumana y exige una fuerza y una capacidad creadora ultrahumana, porque deja al hombre absolutamente abandonado a sí mismo. Sólo a este precio puede liberarse de los estigmas nihilistas impresos en él durante milenios de dominio de la metafísica y de la moral. La expresión de esta nueva condición es lo que hemos llamado la libertad de lo simbólico. Tal libertad concierne a todo el modo de relacionarse el hombre con el mundo, no *sólo* con el mundo de los símbolos entendidos como representaciones, imágenes, palabras, formas del lenguaje. Antes bien, la distinción misma entre un mundo de puros símbolos y un mundo «real» cae aún totalmente dentro del dominio de la metafísica. El mundo verdadero, como enseña el *Crepúsculo de los ídolos*, se ha convertido ya en fábula; pero a esta altura, tampoco la fábula es tal, porque no existe ya una realidad con que compararla y de la que distinguirla.[8] La verdadera liberación de lo simbólico es la que lo libera de tal término de comparación. Pero entonces, el nuevo modo de ser del hombre ante el símbolo es, en general, un nuevo modo

8. Véase más arriba (nota 2, cap. 2, secc. III) el texto ya citado sobre «Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula», de GD.

de ser ante toda la «realidad», compromete a todo el ser-en-el-mundo; supone, ante todo, una potenciación y una liberación de la capacidad simbólica como capacidad de conferir sentido a las cosas y, al mismo tiempo (y no en consecuencia), un nuevo modo de ser ante la naturaleza. El carácter general de este nuevo modo de ser es aquel al que alude el último fragmento citado del discurso «En las islas afortunadas», cuando habla del sufrimiento del creador y de las muchas despedidas que distinguen su vida; *La voluntad de poder* lo identifica con la transvaloración de todos los valores, necesaria para soportar el pensamiento del eterno retorno. Para existir en el mundo del eterno retorno, o sea, de la libertad conquistada y del nihilismo positivo, el hombre debe llevar a cabo

«la transmutación de todos los valores. Ya no el gusto de la seguridad, sino el de la incertidumbre; ya no "causa y efecto", sino la creación continua; ya no voluntad de conservación, sino de poder; ya no la humilde expresión "todo es *sólo* subjetivo", sino: "¡también es obra *nuestra*! ¡Enorgullezcámonos de ello!"» (WzM, 1059).

Esta transvaloración, que Nietzsche consideraba a tal punto importante que eligió la expresión *Umwertung aller Werte* como subtítulo de la obra en que debía resumirse todo su pensamiento maduro —de *La voluntad de poder* (*cf.* GdM, III, 27)—, significa esencialmente el paso del dominio de la voluntad de seguridad al nuevo gusto por la inseguridad. A él se vincula la superación del determinismo (causa y efecto) en una perspectiva de creación continua (también el determinismo es un modo de permanecer autoritario de lo ya-sido, que no por casualidad tiene un lugar en la historia del pensamiento metafísico), la sustitución de la voluntad de conservación por la voluntad de poder, o sea, de la voluntad de nuevas metas y experiencias; y por último el asumir la responsabilidad del mundo de los símbolos, no devaluado como *sólo* subjetivo, sino considerado como el modo de intervención activa del hombre en el gran proceso del devenir.

Todos estos aspectos de la transvaloración no indican una sustitución de determinados valores viejos por valores nuevos; los nuevos valores no son comparables a los antiguos como cosas diversas pero homogéneas; en realidad, son la definición de un nuevo modo de valer de los valores, que se vincula a toda la doctrina nietzscheana del retorno y a la disolución del sujeto que hemos visto comprendida en ella. Para el sujeto de la metafísica, escindido en sí mismo y separado del valor, este último ha funcionado siempre como garantía objetiva, como punto de referencia estable y confiable precisamente en cuanto *objeto*. Para el sujeto inseguro, necesitado de fundación, el único modo de vivir la relación con el valor es un modo fetichista. El valor es fetiche, algo pro-

ducido por el sujeto y que, para darle mayor seguridad, se separa de él y se le contrapone, terminando por imponérsele como una voluntad ajena, precisamente como el objeto al sujeto, pero también como la ley moral, Dios, la sociedad, el mundo de la producción y de la organización del trabajo, la función que en ella se asigna a cada uno. La transvaloración, definida en términos de paso del gusto de la seguridad al amor por la inseguridad y la aventura, no es, pues, la sustitución de los valores existentes por otros, sino el nacimiento de un nuevo modo de relacionarse con los valores mismos. Saber despedirse quiere decir, precisamente, no tratar ya al valor como un fetiche, sino como un sentido que se ha conferido a las cosas y que, en la marcha de la vida en un mundo abierto, no dominado ya por estructuras rígidas (morales, religiosas, socio-económicas), puede y debe ponerse continuamente en discusión, sustituido por un valor más alto y diverso. Toda la vida del ultrahombre, también la de los afectos y vínculos que lo unen a los demás, y que no rechaza, aunque los vive en su justa dimensión humana, histórica, provisional en tanto que abierta al enriquecimiento, se desarrolla bajo este signo de la capacidad para despedirse —sin los dramas propios del sujeto inseguro o deforme de la metafísica— de aquello con lo que por un cierto período se identificó su vida: una doctrina (*cf.* WS, 82) o un amigo.[9] El tono de este pasaje de *La gaya ciencia*, sobre todo, dice cuál es también el clima espiritual en que el ultrahombre vive su amor por la inseguridad y por los horizontes abiertos: no la *hybris* del rebelde que se yergue contra Dios y las dimensiones habituales de lo humano; porque, al contrario, la *hybris* sólo ha podido nacer como desasosiego y rebelión ante el fetiche, es decir, ya en una situación en que se habían traicionado las dimensiones humanas; todo lo que él desprecia y desea destruir es la falsa humanidad del hombre del resentimiento; contra éste, hace

9. *Cf.* FW, 279: «*Amistad estelar*. Éramos amigos y nos hemos convertido en extraños. Pero es justo que así sea y no queremos disimularlo y dejarlo en la sombra como si tuviéramos que avergonzarnos de ello. Somos dos naves, cada una de las cuales tiene su meta y su camino; podemos muy bien cruzarnos y celebrar una fiesta, como hemos hecho: entonces los dos buenos navíos se encontraban plácidamente anclados en el mismo puerto y bajo el mismo sol, con la apariencia de haber llegado ya a la meta, una meta que había sido la misma para ambos. Pero justamente entonces la omnipotente violencia de nuestra tarea nos impulsó, alejándonos al uno del otro, por distintos mares y zonas de sol, y tal vez no volvamos a vernos nunca más —tal vez pueda ocurrir que nos veamos, pero sin reconocernos: ¡los diferentes mares y soles nos han cambiado! La ley que pesa sobre nosotros es que debíamos convertirnos en extraños: ¡precisamente por ello debemo hacernos más dignos de nosotros! ¡Por ello debe hacerse más sagrado el pensamiento de nuestra pasada amistad! Existe, con toda verosimilitud, una inmensa curva invisible, una órbita sideral, en la que podrían *volver a comprenderse*, como exiguos trechos de camino, nuestras diversas vías y metas —¡elevémonos ante este pensamiento! Pero nuestra vida es demasiado breve, demasiado escasa nuestra facultad visual para poder ser más que amigos en el sentido de esta noble posibilidad. Y así deseamos *creer* en nuestra *amistad estelar*, aun cuando debiéramos ser terrestres enemigos el uno del otro.»

valer su rehabilitación de la voluptuosidad, de la ambición del dominio, del egoísmo. Pero precisamente el descubrimiento de lo humano que hay en el hombre, más allá de las deformaciones provocadas por el espíritu de venganza (descubrimiento que, como es obvio para Nietzsche, nunca es recuperación de estructuras metafísicas preexistentes, sino creación: la creación del ultrahombre), supone también un rescate de la vida en sus aspectos múltiples, incluso los más calumniados por la moral tradicional. Este «sí» que se dice a todos los «aspectos de la existencia hasta ahora negados» (WzM, 1041) no debe usarse como crédito para una interpretación fatalista de la doctrina del retorno, sino entenderse como la asunción de la existencia en su concretitud, que debe convertirse en sede de la inmanencia del valor. El ultrahombre, en su negación de la trascendencia, de la misma forma en que —y lo veremos mejor dentro de poco— recupera en sí la naturalidad y el cuerpo, también bendice y «deja ser», más allá de todo moralismo metafísico, la existencia en sus dimensiones humanas, liberadas de la esclavitud del espíritu de venganza madurado en el mundo del dominio.

EL ULTRAHOMBRE COMO CREADOR DE SÍMBOLOS

La liberación de la relación fetichista con los símbolos, que es otro de los múltiples sentidos de la muerte de Dios y del eterno retorno, hace que el ultrahombre se encuentre en condiciones de forjar libremente su mundo; esta actividad es una actividad simbólica. Como hemos dicho, no es «sólo» simbólica: en el mundo de la verdad convertida en fábula, no hay una realidad que trascienda al mundo de los símbolos; esta realidad se ha reconocido como «ficción», vale decir como una particular configuración del mundo simbólico ligada a condiciones históricas particulares, que se ha anquilosado en la pretensión de distinguir lo verdadero de lo falso en correspondencia con el establecimiento de una sociedad fundada sobre el dominio y la división entre amos y esclavos.[10]

En este mundo de la ficción anquilosada de verdad, también el símbolo ha sufrido una deformación y una degeneración: en el marco de la distinción entre verdadero y falso, también él ha

10. El anquilosamiento de la preminencia del significado sobre el significante es un tema que ha adquirido mucho relieve en las interpretaciones francesas más recientes de la obra de Nietzsche: véase especialmente el ya citado *Versions du soleil*, de B. PAUTRAT, p. 235 y *passim*; y S. KOFMAN, *Nietzsche et la métaphore*, París, Payot, 1972, por ejemplo p. 150 y *passim*. Estos autores discuten también, con más o menos claridad, la conexión entre este anquilosamiento y el establecimiento de relaciones sociales de dominio. Pero la relación resulta desenfocada, a nuestro juicio, por la insuficiente tematización del eterno retorno y del ultrahombre; por este motivo las conclusiones resultan a veces decepcionantes.

debido colocarse en uno u otro de estos dos grandes compartimentos, acabando por perder toda la riqueza que le otorgaba su fluidez (que coincide con la libertad de los esquemas del dominio). Un ejemplo de ello lo tenemos en la crudeza realista con que el cristianismo ha tratado los símbolos.

«El cristianismo ha transformado desde el principio lo simbólico en *crudezas*: 1) la contraposición "vida verdadera" y "vida falsa" se malinterpreta como "vida de este lado", "vida del más allá"; 2) el concepto de "vida eterna" en contraposición con la vida personal de la caducidad se malinterpreta como "inmortalidad personal"; 3) la confraternización mediante la comunidad de alimento y bebida, según la costumbre árabe-hebraica, se malinterpreta como "milagro de la transustanciación"; 4) la "resurrección" —como ingreso a la "vida verdadera", como "haber vuelto a nacer"— se convierte en una eventualidad histórica que se produce en un momento determinado después de la muerte; 5) la doctrina del hijo del hombre como "hijo de Dios", la relación vital entre hombre y Dios, se convierte en la "segunda persona de la divinidad" —*eliminando* la relación filial de todo hombre con Dios, incluso del hombre más bajo; 6) la redención por medio de la fe —o sea, que no hay ningún otro camino para ser hijo de Dios, salvo la *práctica de vida* enseñada por Cristo— se convierte en la fe en que hay que creer en una milagrosa *expiación* de los *pecados*, que no lleva a cabo el hombre, sino la acción de Cristo. Así, "Cristo en la cruz" debió recibir una nueva interpretación. De por sí, esa muerte no era en absoluto lo esencial... era sólo un signo más de cómo debemos comportarnos ante las autoridades y las leyes del mundo —*renunciando a defendernos... En eso consistía el ejemplo...* (WzM, 170; en VIII, 2, pp. 320-322).

La continuación del apunte hace remontar este cambio de *status* de los símbolos cristianos al deseo de ir al encuentro de las masas supersticiosas de la época, que ya no eran paganas (en el sentido clásico y griego). A nosotros nos interesa, sin embargo, el sentido más general de este discurso, es decir, el ejemplo de una degeneración de lo simbólico en un caso arquetípico para toda nuestra civilización. Aparte de los posibles móviles históricos concretos, esta degeneración del símbolo en el cristianismo corresponde al proceso de progresiva afirmación y despliegue de la *ratio*, que quiere funcionalizar todo, de modo definido, a sus propias exigencias productivo-organizativas. A tal fin, el símbolo no puede mantener su peculiar indeterminación, por la que se coloca en un plano que es más y menos que la realidad experimentada de modo sensible en la vida cotidiana, sustancialmente en el mundo del sentido, que actúa vivamente sobre la «realidad» cotidiana haciendo que sus confines se vuelvan fluidos, discutiendo su solidez y carácter perentorio, dando alternativas. En la *ratio* desple-

gada, el símbolo se degrada explícitamente a medio en función de la producción (por ejemplo, el arte como medio de pura y simple reproducción de la fuerza de trabajo), se ve atribuir el *status* de una realidad, más allá de la realidad del trabajo social cotidiano, pero también así obtiene su colocación definida, que no perturba, sino que incluso, coordinándose con él como no puede dejar de hacerlo, consolida el orden «real» de la *ratio*. Si se quiere un ejemplo de la peculiar libertad del mundo del símbolo, de su movilidad, es preciso pensar en la relación palabra-música, en *El nacimiento de la tragedia*; allí, la música es una especie de fuente inextinguible de símbolos que se expresan, se definen, pero también se superan continuamente en las palabras que, precisamente por su relación con este «fondo» aún siempre nuevo del que beben, reciben su particular provisionalidad (especialmente en la lírica), por lo que, pese al carácter apolíneo que comparten con las otras apariencias sensibles, no se dejarían fijar jamás en una «crudeza realista» del tipo de la ejemplificada en el fragmento citado de *La voluntad de poder* a propósito del cristianismo.[11]

La relación no fetichista y no realista del ultrahombre con los símbolos está definida por Zaratustra, mediante dos conceptos, que parecen hallarse en contradicción entre sí, pero que en cambio constituyen en su perspectiva una síntesis indisoluble: en el discurso «De las tablas viejas y nuevas», Zaratustra se presenta como creador de sentidos y descifrador de enigmas. A los hombres que, «sentados sobre una vieja presunción» (en la típica relación fetichista con el valor, como estabilidad objetiva tranquilizante), creen saber desde siempre qué está bien y qué mal para el hombre, les enseña que sólo quien crea sabe qué es bueno y qué malo. «Mas éste es el que crea la meta del hombre y el que

11. Las doctrinas estéticas del *Nacimiento de la tragedia*, como hemos visto, no son definitivas en el sentido de que las nociones de dionisíaco y apolíneo reciben una ampliación en las obras sucesivas, en una disquisición que no se refiere ya sólo al arte, sino a todo el modo de ser del hombre en el mundo; así pues, también el problema de la relación palabra-música se convierte sólo en el aspecto emblemático de cuestiones mucho más amplias. Es lo que ha visto bien PAUTRAT en su citado *Versions du soleil*. La cuestión es: ¿piensa Nietzsche en una liberación de lo simbólico incluso en el lenguaje-palabra, o bien esta última, como parece por algunos textos (por ejemplo, FW, 354), se encuentra totalmente incluida en la esfera de la «conciencia social», en el rebaño, en el orden de la *ratio*? Pautrat supone en Nietzsche un pasar del logocentrismo al melocentrismo; pero es preciso no olvidar que ya en GdT la palabra de la lírica y de la tragedia no se opone antitéticamente al fondo dionisíaco: ha arraigado en él y de él se nutre. La palabra del lírico y del trágico sería, en la terminología de Kofman, una metáfora que no ha olvidado que lo es. Y, además, en el último Nietzsche, la temática de la música pura se encuentra un tanto en segundo plano (¿hasta qué punto el melocentrismo nietzscheano es un aspecto de su schopenhauerismo?). Sobre la palabra y música, véase también una nota de DERRIDA en *La escritura y la diferencia*, trad. it. de G. Pozzi, Turín, Einaudi, 1971, p. 241. Sin embargo, también según esta observación de Derrida, al parecer, la liberación de lo simbólico en la palabra hay que buscarla en una fluidificación de la palabra por obra de la música, más que en la sustitución del *logos* por el *melos* (véase, de todos modos, PAUTRAT, *Versions*, cit., pp. 59 y ss.).

da a la tierra su sentido y su futuro: sólo éste *crea* el *hecho* de que algo sea bueno y malvado.» Sobre la base de esta sabiduría del creador, Zaratustra vive también el exuberante desenfreno de lo simbólico; se eleva a un lugar

«donde todo devenir me pareció un baile de dioses y una petulancia de dioses, y el mundo, algo suelto y travieso y que huye a cobijarse en sí mismo —como un eterno huir-de-sí-mismos y volver-a-buscarse-a-sí-mismos de muchos dioses, como el bienaventurado contradecirse, oírse de nuevo, relacionarse de nuevo de muchos dioses— [...] donde todo tiempo me pareció una bienaventurada burla de los instantes, donde la necesidad era la libertad misma, que juzgaba bienaventuradamente con el aguijón de la libertad» (Z, III, «De las tablas viejas y nuevas»).

Al ultrahombre libre de toda dependencia fetichista del símbolo, el mundo, como sede de la creación del sentido por parte del hombre, se le presenta como una danza de muchos dioses, es decir, de muchos significados unificantes, sucesivos o contemporáneos entre sí (*cf.* FW, 143): la reanudación de una forma de «politeísmo» indica precisamente que los símbolos creados por el ultrahombre tienen la misma función de justificación de la existencia en su conjunto, pero ya no se imponen con la pretensión «realista» del Dios único de la tradición cristiana y, en general, de la tradición metafísica.[12] Los dioses se convierten en sinónimo de los símbolos, y la elección de este término para indicar lo simbólico precisa también cuál es la función que Nietzsche atribuye

12. Al sentido del politeísmo de Nietzsche ha dedicado un sugestivo ensayo P. Klossowski, «Nietzsche, le polythéisme et la parodie», incluido en el volumen *Un si funeste désir*, París, Gallimard, 1963, pp. 185-228. Coherentemente con la que es, ya en este ensayo, su lectura de Nietzsche —es decir, la destrucción y la imposibilitación de la identidad individual (con la que concuerda nuestra lectura del ultrahombre como crepúsculo del sujeto)—, Klossoswski acentúa sobre todo el carácter paródico del politeísmo nietzscheano; y en cualquier caso no ve, en la creación y en la danza de los dioses, el sentido de visiones totalizadoras, aunque nunca definitivas, del mundo; esta creación de símbolos (dioses) supone probablemente una cierta recuperación de la «persona» que Klossowski no toma en consideración. Para él, eterno retorno y ultrahombre parecen significar no sólo la negación del sujeto de la tradición metafísica, sino también de cualquier «centro» de interpretación; esto vuelve difícil —y él mismo es consciente de ello, al señalar las contradicciones al final del ensayo— comprender todo el aspecto hermenéutico, tan fundamental en el pensamiento del Nietzsche maduro. Klossowski tiene razón al decir que la muerte de Dios es la muerte del sujeto (pero del sujeto metafísico). Mas, ¿no será aún el creador de dioses, en algún sentido, un «sujeto»? El problema es entonces definir en qué sentido lo es, es decir, quién es el ultrahombre. Es una cuestión que, más allá del problema de la interpretación de Nietzsche, interesa hoy a todas las perspectivas filosóficas que hablan del fin del sujeto, teorizándolo aun, sin embargo, en el marco de una reflexión cuyo «sujeto» es, en el sentido más pleno del término, el de la tradición. Si se prefiere decirlo de otro modo: *¿quién* es el lector, y el crítico, adecuado para leer y entender, por ejemplo, la vanguardia artística y literaria; o incluso al mismo Nietzsche?

al mismo: la de dar un sentido de conjunto, unitario, total, pero no único o universal, a la existencia.

Por esto Zaratustra, además de creador de dioses y sentidos, es también descifrador de enigmas:

«Les he enseñado todos *mis* pensamientos y deseos: pensar y reunir *en unidad* lo que en el hombre es fragmentado y enigma y horrendo azar, como poeta, adivinador de enigmas y redentor del azar les he enseñado a trabajar creadoramente en el porvenir y a redimir creadoramente todo lo que *fue*» (Z, III, «De las tablas viejas y nuevas»).

La creación de los símbolos, que presupone ya la primera liberación que hemos llamado la liberación *de* la casualidad, es decir, el colocarse fuera de la sociedad de la *ratio* rehabilitando la maldad, el azar, todo lo que sustrae al hombre a la condición de ser utilizado, es a su vez ejercicio de libertad, en tanto que redime de todo lo que fue, es decir, es el modo en que el hombre se apodera concretamente del mundo. Esta función del símbolo se encuentra en el centro de otro discurso de Zaratustra, «El convaleciente». Aquí (en la segunda sección del discurso) el símbolo es al mismo tiempo el modo de poner al hombre en comunicación con los otros y con las cosas. Nos hemos detenido en este discurso al comentar «De la visión y el enigma», con el que está estrechamente vinculado, porque también éste se refiere al problema de la seriedad de la decisión con que se debe producir el eterno retorno. Esta seriedad es contrapuesta a la interpretación demasiado sencilla que los animales, como el enano en el otro discurso, hacen de la idea del retorno. Pero la interpretación de los animales no está equivocada, una vez que es integrada en el momento de la decisión, del mordisco a la serpiente, o sea, con la doctrina de la liberación del pasado como límite puesto a la libertad de lo ya-sido. Antes bien, como en general sucede en *Zaratustra*, los animales, en el ámbito del discurso «alegórico» que Zaratustra no puede menos que llevar a cabo, y por tanto desde el punto de vista del hombre aún «metafísico», en la condición intermedia del nihilismo, representan el mundo ultrahumano ya realizado, la condición de quien está completamente más allá del hombre viejo e incluso más allá de la lucha por liberarse de él.[13]

Zaratustra enuncia su teoría del símbolo precisamente en una primera respuesta a los animales.

[13] Me parece, por ejemplo, que éste es el sentido que se debe dar a la conclusión del libro IV de *Zaratustra*, cuando él, abandonando a los «hombres superiores», vuelve junto a sus animales; aquí éstos representan claramente una forma de vida no comprometida con la tradición metafísica, con la «cultura»; no sufren de la enfermedad de las cadenas.

«—¡Oh animales míos, respondió Zaratustra, seguid parloteando así y dejad que os escuche! Me reconforta que parloteéis: donde se parlotea, allí el mundo se extiende ante mí como un jardín. Qué agradable es que existan palabras y sonidos: ¿palabras y sonidos no son acaso arcos iris y puentes ilusorios tendidos entre lo eternamente separado? [...] Entre las cosas más semejantes es precisamente donde la ilusión miente del modo más hermoso; pues el abismo más pequeño es el más difícil de salvar. Para mí —¿cómo podría haber un fuera-de-mí?—. ¡No existe ninguna fuera! Mas esto lo olvidamos tan pronto como vibran los sonidos; ¡qué agradable es olvidar esto! ¿Acaso no se les han regalado a las cosas nombres y sonidos para que el hombre se reconforte en las cosas? Una hermosa necedad es el hablar: al hablar el hombre baila sobre todas las cosas [...]. "Oh Zaratustra, dijeron a esto los animales, todas las cosas mismas bailan para quienes piensan como nosotros"» (Z, III, «El convaleciente»).

La unidad entre el crear sentidos y el descifrar enigmas constituye para este discurso la esencia misma de lo simbólico; no es sólo un modo de situarse del hombre ante las cosas, sino su misma actividad teórico-práctica de transformación del mundo. A través de la producción del sentido, el hombre llega a las cosas: el símbolo es el puente que supera la distancia entre dentro y fuera, y hasta realiza una condición en que, de hecho, fuera ya no existe. Creando sentidos, ordenando el mundo según su voluntad y su imagen, el hombre se apodera de las cosas, y por esa razón tal actividad se llama, también, voluntad de poder.

«La voluntad de poder *interpreta* [...] La interpretación es un medio para adquirir el dominio sobre una cosa» (WzM, 643).

También todo el aparato de los conceptos de la metafísica y de la moral tradicional era un modo de apoderarse, aunque de modo inauténtico, de las cosas, ya que al conferir un sentido a la existencia la liberaba del absurdo que es lo que verdaderamente hace sufrir (*cf.* GdM, III, 28). Mejor un sentido cualquiera que ningún sentido. Pero el hombre que pensaba así liberarse del sufrimiento se sometía en realidad a las múltiples torturas de la moral metafísica, por la que está marcada la historia del nihilismo europeo. Conferir el sentido no es sólo un modo de apoderarse de las cosas, imponiéndoles un «proyecto» humano y encerrándolas dentro del mismo en un orden riguroso, aun cuando móvil y siempre superable; es también el único modo en que Nietzsche considera que se puede hablar de un destino; por medio de la creación de símbolos y la solución de enigmas, el hombre se apodera también de sí mismo: *La gaya ciencia* pone explícitamente en conexión la posibilidad de construir una vida provista de hilo conductor, que manifiesta una «providencia personal», con

la capacidad de descifrar y ordenar los acontecimientos (FW, 277). Por lo demás, el primer sentido en que Zaratustra se presenta como redentor del azar es precisamente aquel en que tal redención se aplica a los hombres, quienes de fragmentarios deben convertirse en unidades significativas. Frente a esta fuerza creadora-interpretativa del ultrahombre, el nihilista es quien no tiene ya la fuerza de interpretar y crear ficciones (WzM, 585).

Si la libertad de lo simbólico no se refiere sólo al mundo de los símbolos como una esfera de puros signos que se pueden distinguir de, o contraponer a, la realidad en tanto que «menos reales», sino que concierne a toda la actividad mediante la cual el hombre se apropia del mundo, sin dejarlo subsistir como algo fuera de sí, no debe inducir a engaño el hecho de que Nietzsche tome con mayor frecuencia, como modelo de esta libre actividad simbólica, el arte. Ante todo, el arte y la poesía que sirven de modelo en la determinación de los rasgos de la libre actividad simbólica del ultrahombre no son los desagrados a puro medio de recreación y reproducción de la fuerza de trabajo en la sociedad de la *ratio* desplegada. En esta sociedad, como hemos visto, el arte y la poesía se han visto reducidos a pasatiempo, a ilusorias y momentáneas experiencias de liberación. No sólo: el arte se ha convertido en el arte «de las obras de arte», como dice Nietzsche en una página del segundo volumen de *Humano, demasiado humano* (VM, 175); esto, a la luz de un fragmento del discurso «En las islas afortunadas», donde Zaratustra esboza la nueva disciplina del símbolo, parece ahora significar también que, en el mundo en que la experiencia del arte es una experiencia excepcional, recreativa y estetizante, el símbolo poético sufre el mismo proceso de fetichización que contamina todo el mundo simbólico. Los poetas, dice en efecto Zaratustra, son los inventores de lo Imperecedero, lo Inmóvil, lo Lleno, lo Saciado, lo Uno, o sea, de todos los rasgos fetichistas del símbolo, y en tal sentido «mienten demasiado» (Z, II, «En las islas afortunadas»). Por eso, en el discurso «De las tablas viejas y nuevas», Zaratustra se queja de ser «todavía» poeta (Z, III, «De las tablas viejas y nuevas»). Este «todavía» se debe interpretar, al parecer, como polémico contra la esencia pasada y actual del arte. En esta polémica se incluyen todos los textos en que, especialmente en *Zaratustra*, Nietzsche parece considerar la poesía como una forma de mentira que no se mantiene fiel a la tierra, como exige, en cambio, la nueva disciplina ultrahumana de lo simbólico esbozada en el discurso sobre las islas afortunadas. Por otra parte, en el mismo discurso «De las tablas viejas y nuevas», Zaratustra se llama poeta, adivinador de enigmas y redentor del azar (sección 3 del discurso). Esta ambigüedad de la actitud ante la poesía y los poetas refleja la ambigüedad que caracteriza toda la concepción nietzscheana del arte en relación con la liberación. Por una parte, manifiesta, y de forma particularmente evidente, los signos de la eliminación de

toda autonomía —incluso relativa— de lo simbólico, que acompaña al despliegue de la sociedad de la *ratio*. Por otra, justamente en el arte se ha conservado una cierta vitalidad de lo dionisíaco, de modo que, aunque en la forma mixtificada en que se presenta hoy, tiene todavía tanta fuerza que puede constituir el principio de una nueva existencia trágica. Sin embargo, como se ve en la noción de espíritu libre a la que Nietzsche llega en su itinerario de desenmascaramiento «desde dentro» de la metafísica, este nuevo modo de existencia se muestra problemático y es en realidad, también él, simplemente, el momento excepcional, la liberación provisional que deja subsistir las relaciones de dominio y de funcionalización universal, contribuyendo, de algún modo, a consolidarlas. Que Nietzsche abandone el sueño de una regeneración estética de la humanidad llevada a cabo por el arte wagneriano, o por una forma de arte cualquiera, debe interpretarse como su reconocimiento de la insuficiencia y del carácter ilusorio de cualquier solución estética del problema de la liberación.

No es el arte de las obras de arte el modelo del nuevo modo de ser del ultrahombre ante lo simbólico; en ese tipo de arte, lo simbólico es aún un mundo junto al mundo real, ligado a éste de varias formas por subordinaciones funcionales, y por tanto íntimamente estructurado en su totalidad según la lógica de la inseguridad y del dominio, como demuestra la fetichización de los símbolos artísticos y toda la mixtificadora pretensión de los artistas en el sentido de exceptuar su obra y su modo de crear del modo habitual de funcionamiento de las cosas humanas. Este arte, sin embargo, ha sido en la sociedad de la *ratio* el representante de la libertad de lo simbólico. Que se convierta ahora en modelo de la nueva libertad dionisíaca del ultrahombre significa no que el ultrahombre sea ideado sobre el ejemplo del artista tradicional, sino que realiza finalmente de modo auténtico y pleno lo que en el arte y en el artista del mundo de la *ratio* se presentaba sólo como tensión, posibilidad, residuo de fuerza dionisíaca cubierto y desfigurado por la funcionalización a las exigencias de la producción y de la disciplina social. El arte ha sido siempre, en su esencia, aspiración del símbolo a su libertad. Pero tal aspiración nunca ha podido ser satisfecha mientras el símbolo ha permanecido rígidamente coordinado con el mundo real, en los esquemas de la ficción anquilosada y de los cánones para distinguir entre verdad y error. También el arte, para realizarse auténticamente como modelo de la existencia ultrahumana (muriendo, pues, como fenómeno especializado, recreativo, momentáneo) necesita la decisión y el mordisco a la serpiente. Por ello, sólo después de descubrir el eterno retorno como idea de la liberación del pasado en tanto que autoridad y límite anulador de la libertad, también el arte ve realizarse finalmente su esencia dionisíaca, dejando de llevarla en sí sólo como recuerdo y posibilidad remota.

El itinerario de Nietzsche ante el arte, bajo esta luz, se pre-

senta, pues, marcado por tres etapas y momentos fundamentales, que son también los momentos en que se articula toda su filosofía: el descubrimiento de la esencia dionisíaca del arte como posibilidad de existencia «auténtica», no decadente, en *El nacimiento de la tragedia*; la fuerza misma con que precisamente el arte lo lleva a este descubrimiento hace considerar a Nietzsche que el arte y la poesía como tales también podrían —además de dar a conocer lo dionisíaco que se oculta en la historia del hombre como posibilidad de liberación— emprender verdaderamente un proceso de liberación efectiva, el renacimiento de lo dionisíaco mismo, y por tanto la superación de la decadencia; en un segundo momento, en correspondencia con el itinerario de desenmascaramiento de la metafísica que inaugura *Humano, demasiado humano*, el arte se presenta como un fenómeno del mundo espiritual marcado por las mismas características morales-metafísicas que dominan todo el mundo simbólico del hombre occidental; también en este segundo momento es muy verosímil que el arte tenga aún una función determinante y motriz en el desarrollo del pensamiento de Nietzsche, pero en el sentido de que la nueva actitud «realista» y desmitificadora de *Humano, demasiado humano* va acompañada del desencanto de la experiencia wagneriana, la cual conduce a Nietzsche al descubrimiento del vínculo que une a todos los fenómenos espirituales, el arte incluido, con la sociedad de la *ratio*, por lo que se hace difícil esperar precisamente de uno de ellos el comienzo de un movimiento de efectiva liberación. No obstante, el itinerario desenmascarante de *Humano, demasiado humano, Aurora, La gaya ciencia*, descubre también la íntima contradicción de las estructuras de la moral y de la metafísica platónico-cristiana, contradicción que tiene sus extremos en el volverse de la verdad contra la vida misma y en la tendencia general del mundo de los símbolos, y el arte antes que ninguno, a autonomizarse, tendencia que se contrapone a un proceso de progresiva reducción a que somete a tal mundo la *ratio* que se despliega en la organización total de la sociedad industrial. Es, pues, un modelo «estético», el comediante, la base sobre la que Nietzsche piensa el espíritu libre y el pensamiento genealógico. Pero en este modelo coexisten aún dos rasgos, positivo y negativo, del arte tal como se realiza en el mundo de la *ratio*: la libertad de lo simbólico y su carácter ilusorio y momentáneo. Sólo con el anuncio (en parte preparado lógicamente por las obras precedentes, en parte nuevo e imprevisto como un pensamiento profético: el paseo por el lago de Silvaplana) de la idea del eterno retorno, con su significado de decisión liberadora, el rasgo positivo del arte se separa del negativo, y la libertad de lo simbólico se convierte verdaderamente en principio de una nueva existencia; en este momento, sin embargo, el arte que hemos conocido en la sociedad de la *ratio* está destinado a declinar; Zaratustra se avergüenza de ser «todavía» poeta, de mostrarse todavía como tal en la

condición intermedia que caracteriza al nihilismo como momento de paso del hombre al ultrahombre. La libertad de los símbolos ya no se da en el arte y en los artistas, sino en la propia existencia histórico-concreta del hombre: se convierte en arte, es decir, libre producción simbólica, toda la actividad del hombre en el mundo, y la existencia se caracteriza como trágica y dionisíaca.[14]

Este último paso —importa subrayarlo— puede ocurrir porque «el mundo se ha convertido en fábula», o sea, porque han caído las barreras que contraponen verdad a ficción en el mundo de la *ratio*. Estas barreras se han reconocido, ya en el momento del desenmascaramiento llevado a cabo en *Humano, demasiado humano*, como estructuras vinculadas a la inseguridad y al miedo; y, a la luz del eterno retorno, como verdaderas estructuras de dominio, vinculadas a la división de la sociedad en amos y esclavos. Sólo el acto de la decisión con que se instaura el eterno retorno, es decir, el hombre feliz, libre, capaz de quererse de nuevo eternamente, hace caer también la barrera entre verdadero y falso y da libre cauce al desenfreno de lo simbólico. Bajo esta luz, el propio mundo se convierte en una obra de arte que se genera continuamente por sí mismo (WzM, 796), donde la generalización del carácter estético a todo el ser no es signo de «estetismo», al menos en el sentido reductivo-moralista de la palabra, sino que indica una concepción de la existencia como identificada con su propio significado, ya sin forma alguna de trascendencia, es decir, de funcionalización y opresión del ser individual concreto.

Como el arte muere, en tanto que fenómeno especializado y fetichista, para convertirse en carácter general de la existencia, del mismo modo la muerte de Dios, del dios fetiche, «ente» (para decirlo en términos heideggerianos) supremo entre los entes (o también, en términos de Marx, mercancía suprema, sustraída a todo posible uso), más supremo objeto, deja abierto el camino a una resurrección de lo divino no pensado ya como más allá del mundo, sino identificado con el dominio del significado concretamente presente. Para esta resurrección de lo divino es preciso liberar a Dios de todo compromiso con los viejos conceptos maestros de la metafísica:

«si hay en general algo que adorar, tal cosa es la *apariencia*; ¡la mentira —*no* la verdad— es divina!» (WzM, 1011).

Con esta condición, aún son posibles muchos dioses (*cf.* WzM, 1038 y 1035-1037). Aún más, lo divino mismo se identifica con el

14. Apenas es preciso recordar que el término «trágico», en el Nietzsche maduro, no tiene ninguna connotación de negatividad y sufrimiento, sino que coincide pura y simplemente con «dionisíaco»: *cf.*, por ejemplo, WzM, 1029.

hecho de que existan muchos dioses (Z, III, «De los apóstatas»).

Una de las dificultades principales que se encuentran al pensar este nuevo régimen de lo simbólico, que además coincide con la vida misma del hombre liberado, con la realidad del ultrahombre, consiste en establecer cómo hay que concebir el surgir y el renovarse de la actividad simbólica en un mundo donde hayan desaparecido la inseguridad, el temor, y hayan caído también todas las formas de «represión adicional»[15] en las que, a lo largo de la historia de la metafísica, se ha transformado y reproducido la condición de la inseguridad primitiva. El devenir y renovarse de los símbolos en el mundo liberado ya no puede remitirse a la búsqueda de instrumentos para hacer soportable la existencia, que determinaba en cambio, como hemos visto en la primera sección, el «primer» nacimiento de lo simbólico, aun cuando en aquella situación misma ya era evidente la tendencia del símbolo a establecerse como autónomo. En la condición de libertad y de seguridad alcanzada (recuérdese que, para Nietzsche, el ocaso de la metafísica está vinculado con el final de la condición de dependencia del hombre de las fuerzas naturales, y por tanto al triunfo de la técnica en el establecimiento de condiciones de vida no angustiosas), el símbolo parece perder la referencia al único origen del que parecía, con plausibilidad, haber nacido. Hablar, como lo hace Walter Kaufmann,[16] de «sublimación» como raíz de la actividad simbólica del ultrahombre, además de contradecir explícitamente varios textos nietzscheanos (al menos aquellos donde se habla de fidelidad a la tierra, que no puede no entenderse en este sentido), parece no tener en cuenta precisamente la nueva condición fundamental de libertad en que se desenvuelve la vida del ultrahombre. La sublimación, sea en el sentido en que habla Nietzsche (MA, 1), sea en el sentido en que, más técnicamente, se habla en el psicoanálisis freudiano, supone siempre la desviación de ciertas energías de sus objetivos originarios a otros objetivos; ya porque estos últimos se consideren socialmente más positivos, ya porque se limiten a ser diversos, siempre debe haber alguna forma de represión, en el origen, que provoque el desplazamiento

15. El término, como se sabe, es de Marcuse. Muchas cosas de Marcuse provienen, directa o indirectamente, de Nietzsche; y esta interpretación le debe mucho. Sin embargo, si hay una razón por la que no quisiéramos llamar «marcusiana» a esta lectura de Nietzsche, es por la importancia que en la misma asume el problema del paso, la cuestión del carácter alegórico y profético del discurso de Nietzsche, con toda la atención que esto supone al repaso de la metafísica y a las articulaciones del mundo de sus símbolos. Esto quiere decir que, respecto a Marcuse y a lo que ha significado en 1968, el discurso de Nietzsche parece más atento a los «trastornos» que son aún necesarios para que se reconozca que Dios ha muerto. Las razones de las objeciones que se han hecho a Marcuse, en lo que tienen de válido, se pueden resumir en la insuficiencia de su análisis del «momento intermedio», del paso del mundo de la represión, y de la represión adicional, al mundo liberado; si se quiere, la cuestión de la fenomenología del espíritu como itinerario.

16. *Cf.* el ya citado *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, p. 278.

de la energía de un objetivo a otro. En todo caso, pues, aun cuando los objetivos nuevos no sean del tipo de los fines «superiores» que ya suponen un juicio social, en la base de la sublimación se encuentra el imponerse de una «autoridad» que se opone a la realización inmediata del impulso. Es sabido, por lo demás, que esta teoría de la sublimación es básica para la concepción freudiana de la cultura, y que precisamente sobre los problemas que plantea han aguzado el ingenio los teóricos que han querido interpretar el psicoanálisis como una teoría de la liberación.[17] Del punto de vista de Nietzsche parece posible decir que la teoría freudiana del carácter de necesaria sublimación de la cultura (y por tanto de la historia) es una teoría elaborada aún dentro de la sociedad paterno-autoritaria, como la que supone indispensable para la formación de la personalidad el conflicto edípico.

En el mundo liberado del ultrahombre el símbolo no nace de la inseguridad originaria o de la sublimación vinculada con la represión social y paterna de los impulsos. Es verdad que el origen *primero* de lo simbólico parece ser éste. Pero la característica del ultrahombre, que se revela también en este problema particular, no es recuperar o realizar una condición originaria, sino representar una nueva forma, incluso una nueva especie y raza, de humanidad, posibilitada por lo que ha sido la humanidad del pasado, pero heterogénea y distinta de ella. No hay, pues, por qué plantearse el problema de cómo en el nuevo mundo de la libertad, aún puede darse la sublimación como origen del símbolo. Tal origen ya no se da. A través de la sangrienta educación que ha representado la sociedad de la *ratio* y del dominio, con sus estructuras metafísicas y morales represivas, el hombre se ha vuelto capaz de producir los símbolos de modo nuevo, por pura exuberancia interna; no por reactividad, sino por una «virtud donante», cuyas condiciones se han construido hoy precisamente.

A este origen absolutamente autónomo de los símbolos alude la doctrina nietzscheana del carácter interpretativo de todo devenir y de la reducción de todo hecho a interpretación.[18] La misma es, por otra parte, consecuencia de las premisas establecidas a partir de *Humano, demasiado humano*, sobre cuya base los juicios sobre los hechos se muestran como descomponibles a su vez en juicios cada vez más pequeños, hasta que incluso la sensación en sus formas más elementales se presenta ya como una interpretación y selección de los «datos», de modo que ya no hay nada que se distinga de la interpretación misma. Como ya hemos hecho notar, a Nietzsche no le interesa hacer servir estas argumentaciones

17. Pensamos, por ejemplo, en la obra de W. REICH, de Norman O. BROW, y sobre todo de MARCUSE.

18. *Cf.* WzM, 481: «Contra el positivismo, que se atiene a los fenómenos, "hay sólo hechos", yo diría que: no, justamente no hay hechos, sino sólo *interpretaciones*. No podemos establecer ningún hecho "en sí": tal vez sea una insensatez pretender una cosa semejante.»

para probar una especie de universal idealismo empírico y subjetivo, sino sólo mostrar que nuestra visión del mundo está siempre condicionada, incluso en sus raíces aparentemente más «neutras», por tomas de posiciones, prejuicios, estructuras mentales que a su vez tienen un origen social. Veremos ahora, a propósito del idealismo, que la doctrina del eterno retorno como liberación establece una separación neta entre Nietzsche y el idealismo en su forma más perfecta, que es la hegeliana.

El «jugar sobre todo» con que se concluía *La gaya ciencia* (382) está estrechamente vinculado al reconocimiento del carácter hermenéutico del devenir:

«El mundo se ha vuelto una vez más para nosotros "infinito": en cuanto no podemos sustraernos a la posibilidad de que él *encierre en sí interpretaciones infinitas*» (FW, 374).

La voluntad de poder, con la reducción completa de los hechos a las interpretaciones, desarrolla sólo más radicalmente este pensamiento: no se podría, en efecto, decir siquiera ya que «el mundo encierra» infinitas interpretaciones; el mundo no se exceptúa de la interpretatividad universal: el pensarlo como una posible sede dentro de la que suceden las interpretaciones es ponerle bajo el signo de una interpretación entre otras.

No se puede decir que esta generalización de la noción de interpretación a todo suceder vanifique el concepto en su sentido más determinado, que lo quiere ligado a la lectura de un texto, a descifrar un signo. El mundo en el que cada nuevo acontecimiento es interpretación es, de hecho, un mundo constituido exclusivamente por símbolos y signos; los «hechos» no son interpretaciones sólo en el sentido de que no podemos prescindir, al aprehenderlos, de nuestros prejuicios; se constituyen como hechos sólo en un mundo simbólico, son interpretación en su más radical esencia, en tanto que ordenarse de elementos atómicos, que a su vez son siempre ordenamientos y sistemas regidos por una unidad simbólico-interpretativa. En la experiencia que hacemos del mundo, por tanto, verdaderamente sólo leemos *textos*. Los textos, a su vez, son ya interpretación de otros textos, y así sucesivamente, sin que jamás se pueda llegar a un referente último que sea realidad, inmediatez, «datidad» previa a la simbolización. Esto, como hemos visto en la crítica nietzscheana de la noción de sujeto, no se refiere sólo al objeto, sino también al sujeto; y es un elemento que debemos tener presente para distinguir a Nietzsche del idealismo en sus diversas formas, en las que, siempre, a la disolución del objeto corresponde un avanzar a primer plano del sujeto. Si no tiene un referente último en los «hechos», la interpretación no tiene para Nietzsche siquiera un fundamento último en el «sujeto», cuya «expresión» podría considerarse, por

ejemplo, el mundo de los símbolos: sobre esto, por otra parte, será preciso volver brevemente.

El mundo reducido a interpretación (donde todo evento es interpretación, y la interpretación es a su vez el único acontecimiento, el único «hecho» que sucede) configura una visión del ser que probablemente deba identificarse con la desarrollada de diversas formas en la ontología hermenéutica contemporánea de origen existencialista, cuyas premisas se encuentran, como se sabe, en el pensamiento del denominado «segundo Heidegger»,[19] y desarrolladas de manera autónoma y original por pensadores como Gadamer, Pareyson, Ricoeur.[20] Un elemento que, más allá de las diferencias, une a estos diferentes filósofos es la noción de una *infinitud positiva* del proceso interpretativo, es decir, el hecho de que tal proceso se desarrolla indefinidamente no por un defecto o una incapacidad de llegar a la propia conclusión, sino por la riqueza y la inextinguibilidad misma de la verdad de que surge y con la que está en relación.[21] Es la misma infinitud del mundo de que habla Nietzsche, infinitud que se desarrolla, por así decirlo, en dos direcciones —hacia el interior y hacia el exterior—: El

19. Para una ilustración y discusión de la temática heideggeriana, especialmente en referencia al problema del lenguaje, véanse mis dos estudios: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Turín, Edizioni di «Filosofia», 1963, e *Introduzione a Heidegger*, Bari, Laterza, 1971.

20. Las obras de estos filósofos que tienen más relación con la temática de la ontología hermenéutica son: H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tubinga, Mohr, 1960; trad. it. de G. Vattimo, ya citada; *Kleine Schriften*, especialmente el vol. I, Tubinga, Mohr, 1967; L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Turín, Taylor, 1950; 3a. ed., ib., 1966; *Estetica. Teoria della formatività*, Turín, Edizioni di «Filosofia», 1950; *Verità e interpretazione*, Milán, Mursia, 1971; de P. RICOEUR véase sobre todo la serie de ensayos *Le conflit des interprétations*, París, Seuil, 1971. Hay que destacar que, entre estos filósofos, sólo Gadamer parte explícitamente de la reflexión de Heidegger y, más en general, de la fenomenología; Pareyson tiene una formación más compleja, en la que la temática heideggeriana se alcanza a través de un itinerario personal que parte de la reflexión sobre otros maestros del existencialismo (Kierkegaard, Jaspers) y sobre la historia del pensamiento clásico alemán (Fichte, Schelling); de aquí, sobre todo de Kierkegaard, proceden las diferencias que lo separan de Gadamer. En cuanto a Ricoeur, su reflexión tiene un origen sustancialmente religioso, y no es casual que se aproxime sobre todo al Heidegger de los escritos más recientes, que goza de una gran popularidad, especialmente entre los teólogos.

21. De una «ontología de lo inextinguible», que es lo inestinguible del proceso interpretativo en que se da la verdad, habla explícitamente PAREYSON, *Verità e interpretazione*, cit., pp. 27-28. La visión de la historia como proceso de interpretación que se renueva sin cesar es también la que caracteriza la reflexión de GADAMER en *Verdad y método*. En él, sin embargo, falta todo fondo religioso del concepto, que en cambio está acentuado en Pareyson. Gadamer está marcadamente influido por Dilthey, que en definitiva parece prevalecer sobre las mismas dimensiones ontológicas de origen heideggeriano; es difícil encontrar en Gadamer, por ejemplo, una huella del concepto clave de Heidegger de «diferencia ontológica». El llamado anuncio, o como se lo quiera llamar, cuya interpretación y respuesta es la historia, es siempre (y sólo) llamado de otros momentos de la historia, de otras interpretaciones. La diferencia ontológica, que en Heidegger separa al ser de los entes, parece reducirse en Gadamer a la «historicidad» (entendida como carácter efímero) de los entes: conclusión claramente diltheyana. Sobre todo esto, véase mi introducción a la traducción italiana de *Verdad y método*.

«texto» a que se aplica la interpretación es a su vez interpretación de textos que son siempre nuevamente interpretaciones, y las nuevas interpretaciones se ofrecen, por su misma naturaleza, a ser siempre interpretadas de nuevo: en efecto —y en esto se conserva el sentido primitivo de la noción de interpretación como descifrar—, es lo que no es de por sí presencia inmediata, puro hecho, lo que requiere a su vez que se lo interprete. Interpretar quiere decir no tomar por bueno lo que se presenta, querer de algún modo remontarse más allá de ello, y tal cosa es legítima e incluso necesaria en la medida en que el hecho es ya siempre un texto, pone «en lenguaje cifrado», interpretando algo que por tanto debe descifrarse.

Las actuales corrientes de pensamiento que, generalizando, podemos reunir bajo la denominación de «ontología hermenéutica», a la luz de la reflexión que hemos visto desarrollarse en Nietzsche parecen, sin embargo, colocarse aún en un plano que no vacilaríamos en definir como ideológico o mitológico. ¿Qué es esta infinidad del proceso interpretativo en referencia al cual el mismo ser debería definirse? En Gadamer, llegado a la filosofía de la filología, la reanudación de una doctrina del ser como palabra, cuyos elementos y premisas halla en toda la tradición occidental, parece tener ante todo el sentido de una terapia de los males del hombre contemporáneo derivados del imponerse, a todos los niveles, del saber científico como único modelo de saber válido y también como factor determinante de la existencia individual y en sociedad. Es lo que se ve desde el mismo título y del planteo inicial de *Verdad y método*, y, en términos más explícitos, del prefacio a la segunda edición de la obra. Naturalmente, a Gadamer no sólo le importa la reivindicación del saber «humanista» contra las pretensiones de la ciencia y de la técnica; esta empresa implica y supone toda una vasta obra de fundación filosófica y de destrucción-reconstrucción ontológica, de tipo heideggeriano. Pero el resultado es, al final, la reivindicación de una especie de sabiduría ético-política (no es casual que uno de los modelos propulsores del pensamiento de Gadamer sea la ética aristotélica, en la que se inspira toda su elaboración de la noción de «aplicación»),[22] que tiene el valor de un «llamamiento» al hombre de nuestro tiempo, dominado interior y exteriormente por el saber científico y la técnica. El resultado del pensamiento de Gadamer reproduce así el de la reflexión de Heidegger, que en su insistencia sobre la tarea sólo preparatoria de toda mediación que se desarrolle en nuestra época de olvido del ser, no puede no dar lugar a un desarrollo claramente «reaccionario», que deplore sencillamente la masificación general de la edad de la técnica, aunque aceptándola como «destino del ser» y, por tanto, al final, haciendo su apo-

22. *Cf. Verdad y método*, trad. cit., pp. 358 y ss.

logía implícita,[23] o provocar el paso —no sin fundamento, por lo demás, en los mismos textos heideggerianos—[24] a posiciones que, entendiendo el final de la metafísica como un acontecimiento global, que se refiere al ser visto como el marco de conjunto y el horizonte de nuestra experiencia, comprometan al pensamiento en la búsqueda de los modos de estimular este acontecimiento global, que puede aparecer sólo cuando se lo quiera hacer descender de su mítica abstracción de hecho puramente «ontológico», como una gran revolución política que transforme las estructuras básicas de nuestro modo de ser en el mundo. Esta forma de heideggerismo podría incluso jactarse, respecto al mismo Heidegger, de una concepción más rigurosa de la diferencia ontológica, ya que el colocar la iniciativa de la superación de la metafísica en el ser como trascendente a nuestras acciones y decisiones históricas no puede no presentarse, finalmente, como una enésima forma de hipostatización y onticización del ser mismo.[25]

En la misma condición de pensamiento mítico-ideológico se encuentra la doctrina de la inextinguibilidad del ser desarrollada por Luigi Pareyson, sobre todo en su reciente *Verità e interpretazione*. La objeción que algunos hicieron a Pareyson en ocasión de su lección inaugural en Turín sobre «Pensamiento expresivo y pensamiento revelador», que constituye uno de los capítulos centrales del libro, objeción que planteaba el problema de los modos concretos en que se puede distinguir el pensamiento expresivo del pensamiento revelador, no parece soluble con la afirmación del carácter puramente especulativo de la filosofía, que, así como la estética no proporciona concretamente normas para distinguir la obra conseguida de la fallida, se limitaría a nuclear los rasgos constitutivos de la experiencia, descubriéndolos en su necesaria referencia al ser y en su apertura ontológica, sin intervenir directamente en la discriminación de los varios modos en que la expe-

23. Esta objeción ha sido desarrollada en modo particular por Th. W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, trad. cit., pp. 53 y ss.

24. En el ensayo sobre «El origen de la obra de arte», de 1936, incluido en el citado *Holzwege* (trad. it. cit.: *Sendas perdidas*, p. 46), HEIDEGGER habla de varios modos de suceder de la verdad, es decir, de los modos en que se instituye el horizonte histórico del cual el hombre accede a sí mismo y a los entes; entre estos modos, además del arte, la moral, la experiencia religiosa, la filosofía, se indica también «la acción que funda un Estado», es decir, la política. En los escritos siguientes, Heidegger ha desarrollado el análisis del suceder de la verdad en la poesía y, más en general, en el lenguaje (y por tanto también en la filosofía), dejando sin continuación las otras indicaciones contenidas en aquella página de *Holzwege*: ¿por qué? ¿El limitarse a la experiencia de la poesía y al lenguaje no puede entenderse como signo del hecho de que se haya detenido en la fase estética del «espíritu libre» nietzscheano, en la liberación como acontecimiento efímero y excepcional, sin plantearse los problemas que Nietzsche ha planteado, y en cierto sentido «resuelto», en la doctrina del eterno retorno?

25. Para esta interpretación de Heidegger, véase mi ya citado *Déclin du sujet et problème du témoignage*, y también la conferencia sobre «El futuro y lo eterno», incluida en el volumen *Autorità e libertà nel divenire della storia*, de AUTORES VARIOS, Bolonia, Il Mulino, 1971,

riencia concreta se coloca ante el ser, discriminación que no toca al filósofo, sino al hombre que de hecho se encuentra comprometido en la experiencia misma. También aquí, como por lo demás en el caso de Gadamer,[26] esta teoría de la interpretación se resuelve en una, ciertamente no buscada, apología de las cosas tal como están, porque no plantea el problema —que constituye en cambio el elemento central de la idea nietzscheana del eterno retorno— de cómo se puede de hecho realizar un mundo donde la infinidad de la interpretación sea «posible». Preguntar qué distingue en concreto el pensamiento expresivo del pensamiento revelador —problema que es legítimo sólo del punto de vista de una exigencia de autojustificación del filosofar, de un definirse como acción en una determinada situación histórica ante la cual no puede no tener un significado «práctico»— significa plantear el problema de la vivibilidad concreta del mundo como inextinguible devenir de las interpretaciones. ¿El hombre de la vida cotidiana vive su relación con la verdad como libre y continuo devenir de interpretaciones? ¿O es sólo el filósofo quien le hace advertir esta esencia fundamental de su existir, que él veía en cambio bajo el perfil de la lucha, de la angustiosa perspectiva de las elecciones, en resumen con todos los rasgos problemáticos que precisamente la filosofía de la existencia nos ha preparado a reconocer en la finitud de la vida humana? Lo que falta (sobre todo, hay que decirlo, en la ontología hermenéutica de Gadamer) es justamente una recuperación, de alguna forma, del existencialismo «de primera manera», de raigambre kierkegaardiana, que tiene tan gran parte en la elaboración del pensamiento originario de Heidegger en *Ser y tiempo*. También en Pareyson, no obstante, que tiene con todo una relación mucho más profunda con Kierkegaard y en general con la problemática religiosa del existencialismo, el resultado de la noción de la infinidad de la interpretación parece ser, en lo sustancial, apologético y tautológico. *El filósofo* sabe que la historia es historia de la apertura de perspectivas siempre nuevas sobre la verdad; se perfila así una distinción entre perspectivas auténticas y perspectivas no auténticas (pensamiento revelador y pensamiento expresivo), pero la misma, en concreto, se requiere a la inescrutable decisión del individuo en su relación de aceptación o rechazo del llamado del ser. Estas mismas nociones de llamado, de elección, sobre todo de persona (que es el elemento a través del cual el pensamiento de Pareyson resulta más ligado a la tradición metafisicorreligiosa expresada en el existencialismo

26. A quien, por otra parte, le ha hecho esta objeción W. PANNENBERG, «Hermeneutik und Universalgeschichte», ahora en el volumen *Grundfragen systematischer Theologie*, Gotinga, Vandenhoeck und Ruprecht, 1967; y también HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Beiheft de la *Philosopische Runschau*, 5, 1967, pp. 149-170; trad. it., *Logica delle scienze sociali*, Bolonia, Il Mulino, 1970). GADAMER ha discutido estas objeciones en un ensayo editado en los *Kleine Schriften*, cit., vol. I, pp. 113-130.

kierkegaardiano y jaspersiano; aun cuando precisamente esta noción, con su carga ética, puede ser el punto de partida para un reencuentro del arraigo en la historia) no están, a su vez, problematizadas; no nos preguntamos si y hasta qué punto son, a su vez, meramente expresivas de la condición del hombre y del pensamiento en la época de la metafísica y del dominio.

Aunque las posiciones de la ontología hermenéutica, en los autores aquí tratados, no se remiten directamente a Nietzsche, parecen representar objetivamente la reanudación de determinados temas presentes en la obra nietzscheana, que desarrollan no obstante, como nos parece, en sentido «ideológico» y parcial. Tales posiciones, además, se encuentran mucho más difundidas de lo que pueda creerse en la filosofía contemporánea, no sólo de origen heideggeriano, sino también de derivación wittgensteiniana, sobre todo del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*. Parece esbozarse, en resumen, un amplio consenso filosófico en torno al problema del lenguaje, con resultados comunes, especialmente en relación con la autonomía de la esfera de lo simbólico. Ahora bien, la vía a través de la cual Nietzsche se ha puesto recientemente de moda, especialmente en la cultura francesa, es justamente la de una conexión con estas orientaciones ontológico-hermenéuticas. Una interpretación de su filosofía debe, pues, medirse con la ontología hermenéutica contemporánea: en relación con ésta, nos parece, Nietzsche actúa, por así decirlo, como elemento realizador, en la medida en que plantea el problema de la posibilidad de un mundo donde la doctrina de la inextinguibilidad del ser y de la historia como abrirse, dialogar y sucederse de perspectivas personales sobre el ser, fundadas y arraigadas en él, no sea ya un mito filosófico, sino se convierta en el modo de existir del hombre en su concretitud cotidiana.

La oposición a Hegel que algunos filósofos hermenéuticos profesan por su origen existencialista queda verdaderamente, como ocurre en el existencialismo clásico en la interpretación que del mismo propuso hace treinta años Pareyson,[27] presa del esquema hegeliano, roto pero no sobrepasado. Lo que se rechaza del sistema hegeliano es el cierre final en el espíritu absoluto como transparencia alcanzada que priva de sentido a todo devenir ulterior. Contra ella se afirma la «historicidad», es decir, la imprescindible apertura al futuro, de toda interpretación (esto resulta particularmente claro en el pensamiento de Pareyson, para quien las obras del espíritu —interpretación también ellas— son por su naturaleza estímulos para otras interpretaciones). Pero de Hegel queda el carácter «espiritualista» o idealista de la vicisitud de la historia del espíritu; aún más, suprimido el problema hegeliano del cumplimiento, queda suprimido también el último «lugar» teó-

27. *Cf. Esistenza e persona*, cit., los caps. I y V (en la tercera edición, de 1966, el cap. I ha desaparecido y el V se ha convertido en I).

rico de un posible planteo de la cuestión de la elección; la historia de la humanidad y la historia del espíritu fluyen sin verdaderas articulaciones, sin más saltos o momentos cruciales dramáticos que, eventualmente, los de la toma de posición individual ante el ser; pero estos «momentos cruciales» son, en realidad, el fluir mismo del gran río de la «hermeneia», al que nada puede turbar en lo fundamental. ¿Qué tiene que ver esta imagen de la vida del espíritu con el mundo de nuestra experiencia? O es la transcripción filosófica de este mundo, pero entonces se limita a hacer la apología del mismo, y su conclusión, no obstante el proclamado distanciamiento de Hegel, se limita a ser una enésima identificación de lo real con lo racional, esta vez entendido no ya como la completitud y deductividad lógica del sistema, sino como una especie de tolerancia represiva universal, que comprende *en sí también* la problematicidad de la existencia, que confiere incluso un color menos monótono al cuadro. O bien, pero es lo que las ontologías hermenéuticas no hacen, se reconoce una diferencia entre el mundo del puro devenir del sentido y el actual modo de ser histórico del hombre: entonces, no obstante, se debe problematizar explícitamente tal diferencia, ver cómo y porqué se ha establecido, en qué términos se la puede superar. Sin este paso decisivo, la ontología hermenéutica es como la idea del eterno retorno interpretada por el enano y por los animales de Zaratustra: «¡Oh truhanes y organillos de manubrio! [...] habéis hecho ya de ello una canción de organillo» (Z, III, «El convaleciente»).

Ciertamente, la visión de la existencia del ultrahombre como libre creación de símbolos, que nacen no del temor o por sublimación, sino de una pura exuberancia creativa, recuerda profundamente la reducción de lo real a una articulación interna, una escisión, una alienación y recomposición del espíritu consigo mismo, que se encuentra en la filosofía de Hegel. Pero lo que distingue a la libertad de lo simbólico nietzscheano de la vida del espíritu hegeliana, y de todas las perspectivas que, como la ontología hermenéutica, permanecen, a pesar suyo, en el mismo horizonte, es el hecho de que el reino de la libertad del símbolo no es en modo alguno una *recuperación* o un retorno a sí mismo, sino el paso a una condición nueva, paso que se cumple históricamente mediante una decisión. Por este motivo era importante, también, destacar que en este mundo del ultrahombre el nacimiento del símbolo y el movimiento del mundo simbólico pueden, y aún más, deben, tener un motor diverso del que motivó el primer surgir del símbolo a partir del temor y la inseguridad. Dependiendo de la decisión eternizante, el mundo de la libertad ultrahumana no deriva por proceso dialéctico del mundo que lo precede, es radicalmente nuevo respecto al mismo, y más aún: en la novedad —como liberación de la «lógica», forjada sobre el

modelo del dominio, y en general instrumento de conservación y desarrollo de un determinado orden histórico— consiste la misma libertad que el ultrahombre instituye y conquista con su decisión. No sólo: la no dependencia dialéctica del ultrahombre del mundo del hombre viejo significa que él, no siendo una recuperación y una realización de lo que ya es, de una estructura originaria que finalmente se manifiesta del todo (según lo que Bloch ha llamado el espíritu anamnéstico del sistema hegeliano),[28] no es siquiera una conclusión, puede ser verdaderamente liberación para el futuro, no para la conclusión y la muerte de la historia.

El ultrahombre nietzscheano, en tanto que identificación de ser y sentido, tiene en sí todas las características del espíritu absoluto hegeliano. Pero de un modo que comprende y resuelve las dos principales objeciones que se han hecho al absoluto hegeliano, la existencialista y la marxista. Este «espíritu absoluto» de Nietzsche se realiza en el individuo, que así no es ya concebido sólo como momento de una historia que se hace a través de él pero se decide por encima de su cabeza; y por otra parte, este ultrahombre-espíritu absoluto es el resultado de una concreta obra de transformación histórica, es el producto de una «revolución», cuyos nexos con la iniciativa revolucionaria de la clase obrera Nietzsche ciertamente no ha visto;[29] en su situación social, como muchos otros representantes del pensamiento rebelde de la burguesía (las vanguardias artísticas, por ejemplo), Nietzsche sólo podía discurrir de modo alegórico, y hemos visto con cuánta lucidez él mismo era consciente de esto. Con estos límites, su posición ante Hegel no es simplemente la del existencialismo que «rompe» el sistema, reivindicando la autonomía y la libertad de un individuo que —ya no podemos dudar, y Nietzsche tiene el mérito de haberlo anunciado proféticamente— en sus fibras más profundas no es más que la expresión de las mismas estructuras de dominio de esa sociedad y ese sistema total contra el que cree rebelarse. Nietzsche se encuentra más bien del lado de Marx, que quiere invertir el sistema para ponerlo sobre sus pies; tal vez con más coherencia que Marx, Nietzsche mantiene los elementos constitutivos del espíritu absoluto, planteando el problema

28. *Cf.* E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, 1951; nueva ed., Frankfurt, Suhrkamp, 1962; citamos por la reimpresión de 1971, pp. 473 y ss. (el pasaje está traducido en el vol. *Dialettica e speranza*, al cuidado de L. Sichirollo, Florencia, Vallecchi, 1967, pp. 146 y ss.).

29. No debemos olvidar que Nietzsche conocía, y además de modo muy aproximativo, el socialismo alemán y europeo de su época: muchas de las equivocaciones que cometió en su comprensión están probablemente fundadas en la realidad y en la doctrina misma de *ese* socialismo, donde por ejemplo está aún viva la influencia de Lassalle más que la de Marx, y que está aún muy impregnado de positivismo. Sobre la situación del socialismo alemán de la época de Nietzsche, véase G. D. H. Cole, *Storia del pensiero socialista*, trad. it. de L. Bernardi, Bari, Laterza, vol. II, 1972². Muchos de los textos de Nietzsche contra el socialismo son citados y comentados por Lukács en *La destrucción de la razón*, cit.

de realizar un hombre que los lleve a cabo verdaderamente en su propia existencia, y no se limite simplemente, con una actitud de libre pensador burgués más que de verdadero revolucionario, a considerarlos como fantasías vacuas, mentiras de «monjes», exigencias que enmascararían otras más verdaderas y fundamentales.[30]

En esta realización en la vida concreta del individuo, llevada a cabo mediante la decisión liberadora que instituye el eterno retorno, el espíritu absoluto de Hegel se libera también de la alternativa que sus críticos han hecho valer siempre contra ella, y que aquí se recuerda y discute porque tiene un alcance clarificador también para la posición de Nietzsche. La alternativa es la que se da entre astucia de la razón y final de la historia. Que la misma subsista en el pensamiento de Hegel es, para nosotros, una enésima confirmación de que tal pensamiento —como primero se nos ha presentado en razón de la diferencia entre fenomenología y genealogía, y luego por la centralidad de la dialéctica amo-esclavo para toda la filosofía hegeliana— se formula aún dentro de los esquemas metafísicos del dominio.

La astucia de la razón es la noción que en Hegel consagra la separación entre ser y significado, entre hacer y saber, como único motor verdadero de la historia. También el itinerario fenomenológico es todo un movimiento que va del en sí al para sí, que tiende a la unificación, imposible hasta que no se haya cumplido el itinerario, del ser y la conciencia. Alejandro Magno marcha a Asia para satisfacer sus ambiciones de gloria, pero entretanto realiza, en verdad, los planes de la razón que guía el mundo y prepara su unificación en vista de fines que sólo ella conoce. Si Alejandro tuviera plena conciencia del sentido del todo, ya no se movería; no porque los intereses de la razón le resultasen extraños, sino porque el sentido del todo estaría de tal forma presente y desplegado por todas partes, que ningún proyecto, movimiento, variación, sería ya concebible una vez que se diera en su totalidad. El resultado es, pues, la misma inactividad del discípulo de Heráclito de la segunda consideración intempestiva de Nietzsche (UB, II, 1). La alternativa a la astucia de la razón como perdurar de la escisión entre acontecimiento y sentido, hacer y saber, es el final de la historia.

En efecto, también la alternativa entre oscuridad del horizonte de la acción histórica e inercia del historicista perfectamente consciente, sobre la que gira la segunda Intempestiva, es aún de raigambre totalmente hegeliana; y no es casualidad que Nietzsche, a partir de *Humano, demasiado humano*, lleve a cabo una verdadera recuperación de la historia y de la historiografía, que culmina en la noción del pensamiento genealógico y del es-

30. *Cf.* E. Bloch, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, 1923; reeditado en 1964, Frankfurt, Surkhamp, pp. 303-304 (que, con todo, no menciona a Nietzsche).

píritu libre, el cual es un «discípulo de Heráclito» en absoluto inerte, improductivo, desesperado. Comparar el ultrahombre, a través de la figura intermedia del espíritu libre, con el historicista consciente e inerte de la segunda *Intempestiva* es la forma de darse cuenta del camino que ha recorrido Nietzsche más allá de aquella alternativa de sabor hegeliano, y del alcance resolutivo que su filosofía tiene ante ella. La alternativa hegeliana se encuentra aún dentro de la lógica del dominio, la que hace pensar al ser como presencia, fundamento, certeza. La existencia del hombre se encuentra bajo el signo de la incertidumbre y del más-aquí-del-significado. El hombre «querido» por la razón para sus fines es el que no tiene su significado en sí, es una conciencia infeliz, objetivamente al menos, aunque subjetivamente haya superado —y en verdad de modo siempre provisional— la fase descrita bajo este nombre en la *Fenomenología*. El mundo del significado se le presenta como un término trascendente que tiene también características totalmente opuestas a las de la existencia concreta.[31] La seguridad y la liberación del temor sólo pueden ser, según un esquema que Hegel retoma de la tradición platónico-cristiana, la negación de la historicidad, de la provisionalidad, de la perenne novedad de esta existencia.

En la base de esta alternativa hegeliana entre astucia de la razón y final de la historia se encuentra la aceptación de los esquemas metafísicos del dominio como si fueran los modos únicos y naturales de ser y de pensar del hombre. Sin duda, Hegel reivindica para su filosofía la plena comprensión de la historicidad, y el descubrimiento de que la verdad es el resultado, no el inicio.[32] Pero comparada con la empresa desenmascarante de Nietz-

31. *Cf. Fenomenología del espíritu*, trad. cit., vol. I: «La duplicación que precedentemente se distribuía en dos individuos —el señor y el siervo— ha vuelto a la unidad [en la conciencia infeliz] [...] pero no está presente aún la unidad de semejante duplicidad interior: y la *conciencia infeliz* es la conciencia de sí como de la esencia duplicada y aún totalmente entroncada en la contradicción» (p. 174). «Siendo ella al principio sólo *la unidad inmediata* de ambas autoconciencias, pero no siendo ambas para ella misma; antes bien, siendo opuestas para ella; una, la simple e intransmutable, le es la *esencia*; mientras la otra, la que se transmuta de muchas formas, le es *inesencial*. Ambas son *para ella* esencias recíprocamente extrañas; ella misma, siendo la conciencia de esta contradicción, se pone del lado de la conciencia transmutable y es a sí misma lo Inesencial; pero como conciencia de la intransmutabilidad o de la esencia simple debe al mismo tiempo proceder a liberarse de lo inesencial, es decir, a liberarse de sí misma» (p. 175). «Asistimos así a la lucha contra un enemigo [...]. La conciencia de la vida, la conciencia del existir y del obrar de la vida misma, es sólo el dolor para este existir y este obrar...» (p. 175). «Hacer y gozar pierden, pues, todo *contenido y valor universal* —con eso tendrían, en efecto, un ser-en-sí y por-sí—, y se retiran ambos a la singularidad hacia la que, para suprimirla, se dirige la conciencia. En las funciones animales la conciencia tiene conocimiento de sí como *de esta singularidad efectiva*. Estas funciones, en vez de ser cumplidas con sencillez [...] siendo aquello en que el enemigo se muestra en su figura característica, son más bien objeto de celosa preocupación, y se convierten justamente en la cosa de mayor peso» (p. 186).

32. Es el tema que Hegel desarrolla en las primeras páginas del Prefacio a

sche, también esta historicidad se revela muy poco radical: el sujeto que vuelve a sí en la forma de la autoconciencia del espíritu absoluto sigue siendo siempre el sujeto cristiano-burgués definido en términos de hegemonía de la conciencia, para quien la naturaleza y el cuerpo son sólo momentos superados, aventuras corridas en el mundo «de fuera» que al final se ha revelado también él como un «de adentro» sólo provisionalmente enmascarado. Todo eso se refleja en la imposibilidad que Hegel experimenta de pensar una *historia* del espíritu absoluto *realizado*: ciertamente, esta imposibilidad no debe entenderse de modo demasiado burdo, como a menudo han hecho los críticos de Hegel, sobre todo porque quedaría siempre por discutir qué significa el hecho de que el cumplimiento se produzca sólo en las formas del espíritu absoluto, arte, religión y filosofía. En todo caso, sigue siendo verdad que, para Hegel, si existe una historia, ésta se produce en virtud de la separación entre en sí y para sí; y esto quiere decir que continúa sólo hasta que continúa la astucia de la razón.

Pero esto se verifica, según Nietzsche, sólo en la medida en que el hombre no ha sido transformado de verdad. El eterno retorno no es el final de la historia, es la libertad de lo simbólico. Lo simbólico liberado no vive de la separación entre ser y sentido,[33] sino de la exuberancia inventiva del ultrahombre, el cual reorganiza siempre de nuevo sus propias relaciones con el mundo, en un libre diálogo con los símbolos y las formas de organización instauradas por los hombres del pasado o por los demás contemporáneos suyos. Todo eso puede suceder en la medida en que, a través de la decisión histórica eternizante, el hombre se ha hecho capaz de no pensar ya en términos de dominio: de no distinguir ya lo verdadero y lo falso según las estructuras rígidas y teológicas de la tradición de la *ratio*, de no pensar ya la «verdad» como certeza irrefutable de un fundamento que garantiza la vida sólo en la medida en que se opone, en su esencia, a ella y a sus características, como los cuerpos celestes de la física aristotélica, de los que se reía Galileo.

No es el saber absoluto hegeliano lo que es imposible; es el hombre actual quien no es capaz de él. El propio Hegel no se

---

la *Fenomenología del espíritu*; véanse, especialmente, en la trad. cit., las pp. 13-21 del vol. I.

33. La separación entre hacer y saber, ser y sentido, como verdadera esencia de la alienación que la revolución debe superar es el tema de la *Crítica de la razón dialéctica* de J.-P. SARTRE (1960, existe trad. cast.); las críticas que se han hecho a esta obra sartreana (la cual nos parece de una importancia decisiva en la dirección que, al menos en nuestra interpretación, marca la idea nietzscheana del ultrahombre) parten todas del punto de vista de una no discutida «naturalidad» de la astucia de la razón como único motor posible de la historia: *cf.*, por ejemplo, P. CHIODI, *Sartre e il marxismo*, Milán, Feltrinelli, 1965. Sobre esta cuestión, véase mi nota «L'esistenzialismo di J.-P. Sartre», en *Terzoprogramma*, 1972, fasc. 2.

dio cuenta de esto y prefirió quedarse en la alternativa entre trascendencia del sentido y final de la historia. La decisión eternizante que instituye el eterno retorno y firma el acta de nacimiento del ultrahombre, transformando prácticamente sus condiciones de existencia y su milenaria dependencia de la autoridad, del pasado, del padre, es también la que posibilita finalmente el espíritu absoluto no sólo como hallazgo de filósofos al final de los tiempos (la filosofía búho de Minerva), sino como "filosofía del amanecer» (MA, 638), como condición de un hombre que, además de encontrarse al final de la historia, sale por primera vez de su propia prehistoria y se apodera de sí y de su mundo.

La noción de máscara, que parecería fuera de lugar en esta unidad de ser y sentido, sigue siendo aún, pese a ello, dominante,[34] le indica que la unidad de ser y sentido no es la reducción de los símbolos a lo «real» —ya que este real, para empezar, es un prejuicio y una ficción anquilosada—, sino más bien una elevación de lo real al nivel libre y móvil de los símbolos. Donde todo se ha convertido en fábula, este reconocimiento impide todo ulterior desarrollo de la fabulación, y entonces se llega al final hegeliano de la historia, a la reducción del símbolo a lo real, al desenmascaramiento como nihilismo negativo que caracteriza a la misma sociedad de la *ratio* cuando ha alcanzado su máximo despliegue, o bien la fabulación continúa, libre de todo confrontamiento con la «realidad»: y la relación del hombre con ella sólo puede definirse en términos de máscara, de comedia, de «poesía», todas las experiencias que Zaratustra emplea en «La canción de la melancolía». Llamar a todo esto máscara significa ahora —una vez que precisamente esta noción haya cumplido su función de desenmascarar la «máscara mala, la ficción anquilosada en realidad con el fin fin de desarrollar y consolidar el dominio— sólo subrayar su no seriedad, su libre movilidad, la falta absoluta de responsabilidad, el carácter de «juego divino» que la existencia y el mundo asumen. Sólo en el sentido de esta permanente movilidad (unidad de ser y devenir: WzM, 617) se puede decir que la noción de máscara, y el uso de todas las metáforas del poeta, del comediante, del adivino, del plantear y resolver enigmas, indican aún la presencia en Nietzsche de una «diferencia» parangonada a la diferencia ontológica heideggeriana en su sentido más puro de toda contaminación «óntica» e incluso metafísica.

Máscara es ante todo el mismo «sujeto» que, aun después de la revelación de sus vínculos con la lógica del dominio, se encuentra en el centro de todo este mundo de los símbolos liberados y

34. *Cf.* Z, IV, «La canción de la melancolía»: «¿El pretendiente de la verdad? ¿Tú? —así se burlaban ellas—. ¡No! ¡Sólo un poeta! / Un animal, un animal astuto, rapaz, furtivo, / que tiene que mentir, / que, sabiéndolo, queriéndolo, tiene que mentir: / Ávido de presa, / Enmascarado bajo muchos colores, / Para sí mismo máscara, / Para sí mismo presa— / *¿Eso* —el pretendiente de la verdad? / ¡No! ¡Sólo necio! ¡Sólo poeta!»

del proceso de interpretación infinita. En *La voluntad de poder*, en el apunte ya citado en que se afirma el carácter interpretativo de todo lo real, la «reducción» de hecho a interpretación se extiende a la noción misma de sujeto: cuando se muestra el carácter interpretativo que constituye los hechos como tales, la tendencia, es decir, todo es subjetivo.

«Pero ya esto es una *interpretación*. El "sujeto" no es algo dado, sino una ficción agregada, algo que colocamos detrás [de los hechos y las interpretaciones]. En definitiva, ¿es necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya esto es invención poética, hipótesis» (WzM, 481).

El problema que así se plantea, y que sin embargo Nietzsche no resuelve ni discute de forma orgánica en ningún punto de su obra, es el de establecer si el ultrahombre significa pura y simplemente lo que algún pensador contemporáneo teoriza como la provisionalidad y la próxima desaparición del hombre. En general, ciertos desarrollos de la ontología hermenéutica, y sobre todo cierto pensamiento reciente de origen «estructuralista», parecen identificar el hacerse patente del carácter universal del fenómeno hermenéutico con la desaparición del sujeto que interpreta, arrebatado también él en el torbellino de la interpretación, no sólo creador de máscara, sino máscara él mismo de un «comediante» que se sustrae indefinidamente, como la estructura de las estructuras, y que no obstante se hace sentir como poder de nulificación del hombre, como vanificación de las pretensiones de la libertad, de la iniciativa, en resumen: de la historia.[35]

El equívoco y la dificultad de reconstruir el pensamiento de Nietzsche en este punto estriba en el hecho de que casi todas —o todas, sin más— sus afirmaciones sobre el sujeto se refieren al sujeto de la metafísica, y el propio término no parece indicar más que eso. Tampoco el pasaje que hemos citado de *La voluntad de poder* dice nada sobre cómo se debe pensar positivamente la interpretación en relación con el ultrahombre, sino que más bien niega la legitimidad de ver la doctrina del carácter hermenéutico

35. La «desaparición del hombre» es un tema característico de la reflexión de M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, cit., que también invoca a Nietzsche; pero con más propiedad, como ha demostrado bien U. Eco, *La struttura assente*, Milán, Bompiani, 1968 [hay trad. cast.], a cuya discusión nos remitimos, debe relacionarse a Heidegger y su «antihumanismo». Si el antihumanismo de los posestructuralistas franceses puede invocar legítimamente a Nietzsche, y en qué medida, es problema que habría que discutir aparte. La referencia que hemos hecho en una nota precedente a la *razón dialéctica* sartreana, y la discusión de la ontología hermenéutica nos parece que también indican el punto de vista que separa nuestra lectura de Nietzsche de la de estos autores: la cuestión es que el ocaso del sujeto (y, por tanto, sólo en este sentido, del hombre) no se produce por obra de un «otro» misteriosamente presente que actúa en la historia. A nuestro entender, falta, en pensadores como FOUCAULT, una clara tematización del problema del paso al mundo de la libertad del símbolo.

del ser como una doctrina subjetivista, en el sentido que el término sujeto ha tenido y tiene aún en la mentalidad metafísica.

Sin embargo, si seguimos la indicación general que encontramos en *Zaratustra*, donde el ultrahombre es definido en términos de libre creatividad, y si atendemos al sentido implícito en la misma importancia que Nietzsche confiere al término *Uebermensch*, incluso fuera de todos los equívocos que hacen de él una simple intensificación de la esencia hombre como se ha realizado —pero sólo de forma imperfecta— hasta ahora, parece indiscutible que en el centro del mundo de los símbolos y de la libre inventividad debe haber aún un «individuo»,[36] que crea y descifra los enigmas, que bendice el devenir y goza de los múltiples colores del mundo. Aun cuando esta doctrina del «nuevo sujeto» no se desarrolla de modo orgánico, los elementos que Nietzsche nos proporciona de tal modo son suficientes, al menos, para excluir que piense en un mundo donde el hombre como centro individual de constitución e interpretación de significados esté destinado a desaparecer. Está destinado a desaparecer el sujeto en tanto se halla atado, sometido, íntimamente marcado por la enfermedad de las cadenas. Y ciertamente, con esta desaparición del hombre sujeto-atado, están destinadas a producirse toda una serie de modificaciones radicales en el modo de ser, ultrahumano, del hombre, que son difíciles de imaginar, y que las más de las veces permanecen envueltas en el misterio del lenguaje «alegórico» de *Zaratustra*, sustrayéndose —por una razón muy precisa, vinculada con el nexo entre pensamiento y situación, teoría y praxis— no sólo a nosotros, sino ante todo al propio Nietzsche. Ya en estos límites, sin embargo, la destrucción del sujeto occidental en su íntima constitución, la cual reproduce la estructura del dominio y la división entre esclavos y amos, tiene una grandísima importancia desde el punto de vista de todo pensamiento que se plantee el problema de una renovación radical del modo de ser del hombre en el mundo, en la naturaleza y en la sociedad.

Desde el punto de vista de la destrucción nietzscheana del sujeto, por ejemplo, resulta justamente problematizada también la visión marxiana de un hombre desalienado en tanto que ya no sujeto a la división del trabajo; nos preguntamos, en efecto, si esta visión no está aún gobernada por un ideal del hombre dominado por la idea hegeliana de autoconciencia, de perfecta e

36. «Individuo» es usado por Nietzsche, en general, en sentido negativo, por las razones que hemos visto en la sección II (el individuo es en realidad *dividuum*, etcétera). En las notas para *La voluntad de poder*, el concepto de individuo es indicado como un «error», por cuanto en realidad no es síntesis de una historia, propia o de la especie, sino esa misma historia en acción, con todos sus momentos aún vivos y «diferentes» de los otros (WzM, 379 y 687). No obstante, en una nota de las más tardías de WzM (767), individuo parece ser el término que designa a cada uno como creatividad, en la universal estructura hermenéutica del ser. En este sentido, podría parecer un término de significado «positivo».

integral posesión de sí, que uniría a Marx con la tradición «humanista», pero en el sentido cristiano-burgués y permanentemente metafísico de este término. Verdad es que, tal vez precisamente en consideración de razones de este tipo, más o menos explícitamente advertidas, Marx se habría separado, según una reciente interpretación también de origen estructuralista, de estos residuos humanistas que caracterizarían sólo la fase juvenil de su pensamiento.[37] Pese a que, de hecho, como ya hemos observado, la ética teórica y la práctica del marxismo en los países donde han tomado el poder los partidos comunistas que lo invocan parecen resentirse gravemente por estos compromisos con el ideal humanista tradicional, asumiendo como imagen guía del hombre la del burgués (como es evidente en las preferencias literarias, en el hegelismo sustancial, en el estilo mismo de escritura de un Lukács), o haciendo suya en función que se supone revolucionaria y polémica la ética del trabajo, de la familia, de la perfecta identificación con el rol, que la burguesía siempre ha predicado a la clase obrera a fin de promover la productividad y la disciplina social. Respecto a estas verdaderas desviaciones teórico-prácticas del pensamiento y del movimiento político revolucionario, el profesor de griego jubilado, Federico Nietzsche, tiene algo decisivo que decir, y es la iluminación de la profundidad a que ha llegado, en la constitución de las estructuras que soportan la vida individual, la lógica del dominio desplegada en el mundo de la *ratio*.

Aun cuando en la doctrina del ultrahombre no hubiera más que esto, ya sería mucho. De hecho, la única idea positiva que parece poder extraerse de *Zaratustra*, que tiene como tema explícito precisamente la relación del ultrahombre con los productos más altos y más logrados de la humanidad del pasado, los «hombres superiores», es la de que el ultrahombre adopta ante ellos una actitud de amor, compasión, distanciamiento irónico. El sentido general de la cuarta parte de *Zaratustra*, que es la más construida desde el punto de vista arquitectónico de toda la obra, encuadrada como está en un sólido marco narrativo, es que el amor y la compasión por el hombre superior de las épocas pasadas representan aún una última tentación que Zaratustra debe resistir, y que debe superar con la ironía, la burla, la risa de la fiesta del asno. Pese a todos los rasgos positivos que el hombre superior del pasado sin duda tiene, incluso para la construcción del ultrahombre, le queda siempre, sin embargo, una tendencia fundamen-

37. *Cf.* L. ALTHUSSER, *Per Marx*, trad. it. de F. Madonia, Roma, Editori Riuniti, 1967; L. ALTHUSSER y E. BALIBAR, *Leggere il Capitale*, trad. it. de Rinaldi y V. Oskian, Milán, Feltrinelli, 1968. El mérito de Althusser ha sido el de dar inicio a una positiva revisión de las relaciones de Marx y el marxismo con la tradición «humanista» burguesa, que pesa tanto, en cambio, en un teórico como Lukács. Problemáticas resultan, en cambio, las vías «positivistas» que parece seguir su revisión. A la tradición metafísica y humanista pertenece, en efecto, no sólo la noción del sujeto, sino más todavía la de ciencia.

tal a la veneración, que es la que se manifiesta, precisamente, en «La fiesta del asno» (Z, IV), la necesidad de seguridad que revela el hombre concienzudo en su aspirar a la ciencia (Z, IV, «De la ciencia»), o, en general, la voluntad de verdad que aún lo domina (Z, IV, «La canción de la melancolía»). Su función no va más allá de la representación de una crisis, de revelarse como desequilibrado y mal conseguido porque en él «se agolpa y empuja el *futuro* del hombre» (Z, IV, «Del hombre superior»). La ironía de Zaratustra ante él no hace más que acompañar y desarrollar una ironía que se encuentra en el hombre superior mismo, en su carácter de desequilibrio profético, preñado del hombre futuro. Es difícil fijar este carácter en el exacto valor que Zaratustra le atribuye, ya que por un lado es signo de la crisis del hombre viejo, de la imposibilidad que éste tiene de superarse. Pero si se mira más a fondo, el mismo ultrahombre, en su relación de continua creación de símbolos con los que nunca se identifica totalmente, de los que se está despidiendo constantemente, termina por reproducir en sí algo análogo a la existencia irónica del hombre superior. También el ultrahombre se encuentra continuamente preñado de futuro, en tanto que es capaz de crear siempre nuevos modos de organización de sus relaciones con la naturaleza y los demás hombres. De modo que la esencia irónico-profética que se reconoce al hombre superior de la tradición, su íntimo desequilibrio, en la medida en que el mismo sea —como sucede en el ultrahombre— reconducible al ser preñado de futuro, y esté completamente purificado de las dependencias y servidumbres vinculadas a la sociedad de la *ratio*, se convierte en rasgo constitutivo del propio ultrahombre. El hombre superior de la tradición, que es justamente desde el punto de vista de los valores de esa tradición mal conseguido y desequilibrado, es recuperado únicamente por mal conseguido y desequilibrado, porque esta peculiar falta de «forma» suya es sólo signo de una fuerza creadora presente en él, por la cual ya anticipa, de algún modo, la creatividad del ultrahombre.[38]

Por lo demás, la conclusión de la cuarta parte de *Zaratustra*, además de iluminar este carácter del «sujeto» tradicional que el hombre retoma en función de definición positiva de su fisonomía,

38. Sólo podemos remitir aquí, para una actitud que nos parece profundamente cercana a la del Zaratustra nietzscheano, a las estupendas páginas de la primera edición del *Geist der Utopie* de E. Bloch (1918; reimpresión anastática, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, pp. 74-77), donde, después de haber examinado las categoría de lo cómico y de lo trágico, Bloch indica otra que las supera, la categoría de una ironía y un humorismo que advierte el hecho de que el mismo héroe trágico (el de la lukacsiana *Metafísica de la tragedia*) se ha tomado demasiado en serio como sujeto, y debe en cambio declinar con la conciencia de llevar en sí un núcleo de futuro del que nacerá el hombre ya no sujeto: héroes de este tipo son el payaso y Jesucristo. Resulta significativo que, de modo análogo a Nietzsche, también Bloch vea el nacimiento de este hombre nuevo ligado a una nueva relación con la naturaleza. Sobre esto, véase todo el *Prinzip Hoffnung*, 1954-1959; nueva ed. en 2 vols., Frankfurt, Surkhamp, 1959.

proporciona también otra indicación importante, que será preciso desarrollar para intentar determinar mejor qué significa, más allá de la definición general de la liberación de lo simbólico y de la estructura hermenéutica de todo suceder, el modo de existir del ultrahombre. Los hombres superiores, efectivamente, con los que Zaratustra ha establecido en toda esta sección de la obra una relación sumamente compleja de amor-odio, compasión-desprecio, ironía esencialmente benévola y bienhablada, son expulsados por una última aparición de los animales de Zaratustra. En el discurso que cierra la obra, «El signo», Zaratustra sale de su caverna a primera hora de la mañana, mientras los hombres superiores, «que no comprenden cuáles son los signos de mi mañana», duermen aún profundamente. En medio de la naturaleza, Zaratustra tiene una última experiencia-visión: se encuentra con un león a sus pies, que lo lame y lo saluda gozoso como un perro que encuentra a su viejo amo, y una paloma revolotea sobre la nariz del león, que «sacudía la cabeza y se maravillaba y se reía de ello». Es justamente el león el que, cuando los hombres superiores finalmente se despiertan y empiezan a moverse, se lanza contra ellos con un rugido salvaje y los hace huir. Zaratustra comprende que su encuentro con los hombres superiores ha sido su última tentación; pero, entretanto, «el león ha llegado» y los hijos de Zaratustra ya están cerca. Su mañana empieza: «*¡asciende, pues, asciende tú, gran mediodía!*».

Esta conclusión, con los animales en función de liberadores de la última tentación y del último equívoco posible que haga confundir al ultrahombre con el hombre viejo, incluso en sus formas mejores y más elevadas, no debe entenderse como una genérica profesión de retorno a la naturaleza; al contrario, invita —ya que, en un libro de tan «de escrituras» como éste, nada es casual o de significado sólo aproximativo o decorativo— a tomar la «letra» muy en serio, buscando en la redefinición de la relación con la naturaleza esa precisión del modo de ser del ultrahombre, que no se deja alcanzar de manera satisfactoria mientras nos esforzamos en descubrirla analizando el problema con referencia al «sujeto» de la tradición.

EL ULTRAHOMBRE COMO «SUJETO NATURAL»

Tampoco es unívoca ni carente de dificultades de interpretación la dirección de la relación con la naturaleza, que la conclusión de *Zaratustra* parece indicar como aquella en la que debe buscarse una precisión de la imagen del ultrahombre. ¿Qué significa esa relación de Zaratustra con los animales, más allá y después del descubrimiento irónico de los límites de todas las formas de humanidad «superior» realizadas hasta ahora? Del

hombre superior de la tradición, como hemos visto, Zaratustra retoma sobre todo la íntima esencia irónico-utópica, pero en un sentido que trasciende al mundo en que el hombre superior la ha sabido vivir, y en tal superación el ultrahombre encuentra la naturaleza.

Esta recuperación de la naturaleza como elemento constitutivo de la ultrahumanidad se presta a numerosos equívocos, a menudo fundados sin ninguna duda en el propio texto de Nietzsche. Pero los temas que hemos visto desarrollarse hasta aquí nos proporcionan ya un hilo conductor sobre cuya base (como es imposible no hacer, sobre todo en un texto tan poco «terminado» como *La voluntad de poder*) defender la línea maestra del pensamiento nietzscheano de todos los equívocos a los que ni siquiera el propio Nietzsche, a veces, ha escapado. En el caso de la recuperación de la naturaleza, una vez confirmado que la relación que el ultrahombre establece con ella no es una relación idílica, de reencuentro de una condición sustancialmente arcádica, el equívoco posible consiste en pasar al extremo opuesto, como a menudo los textos invitan a hacer (la crueldad, la maldad rescatada, etc.), entendiendo la «renaturalización» del hombre que Nietzsche teoriza como un retorno a la barbarie, a la lucha por la existencia y la supremacía llevada a cabo a la manera de los animales de presa, con todas las implicaciones —políticas incluso— que eso supone. Pero si se leen con atención, en su significado de conjunto, los textos de Nietzsche, la imagen que de ellos emerge sobre la nueva relación del ultrahombre con la naturaleza debería aproximarse, por lo que parece, en función de recíproca clarificación, a una noción que Ernst Bloch —al que seguramente no le es ajena una profunda proximidad con Nietzsche—[39] enuncia, más que determina, en *Prinzip Hoffnung*, al hablar del hecho de que el paso que ha dado el marxismo descubriendo como protagonista de la historia no ya al individuo cristiano-burgués, sino a la clase, es sólo una etapa hacia un nuevo descubrimiento, el que debe llevarnos a reconocer y a realizar al hombre como «sujeto natural», que se mediatiza completamente consigo mismo y con la naturaleza.[40] Todo el aspecto «violento» y bárbaro bajo el que, sin lugar

39. Esta proximidad resulta poco clara, probablemente, al propio Bloch, víctima, también él, en eso, de la mitización nazi de Nietzsche. Más allá de ello, salta a la vista que el planteo de la primera gran obra de Bloch, el ya recordado *Geist der Utopie*, se encuentra profundamente impregnada de espíritu nietzscheano: basta pensar en el anticlasicismo de la primera parte, donde el helenismo se ve bajo la misma óptica que en *El nacimiento de la tragedia*; en la filosofía de la música, que constituye la parte central del libro; en la actitud ante la vanguardia artística. Antes del *Geist der Utopie*, Bloch había dedicado un breve ensayo a Nietzsche en 1913, aparecido después en *Durch die Wüste*, 1923; reeditado en 1964, Frankfurt, Surkhamp.

40. *Cf.* E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 786: «Como el marxismo ha descubierto en el hombre trabajador el sujeto de la historia que realmente se produce y que sólo se podrá descubrir y realizar plenamente en el socialismo, del mismo modo es verosímil que el marxismo, en la técnica, se atreva a llegar

a dudas, se presenta en Nietzsche la naturalización del hombre, sobre todo en *La voluntad de poder* (véase, por ejemplo, WzM, 120), debe interpretarse, desde este punto de vista, en el mismo sentido polémico que tiene, como hemos visto, el rescate de la «maldad» por parte de Zaratustra en función de oposición y salida del mundo de la *ratio*, o como caracterización de la situación intermedia del nihilismo que aún no ha pasado a su fase positiva y creativa. Pero sobre este punto volveremos dentro de poco, para concluir, ocupándonos de los diferentes sentidos de la voluntad de poder.

¿En qué sentido se puede aproximar el ultrahombre nietzscheano al «sujeto natural» de Bloch? (Esta noción queda, por lo demás, poco clara en el propio Bloch, pero, en líneas generales, indica una relación de libre diálogo con la naturaleza contrapuesta esencialmente —cosa que no parece, sin embargo, valer en el mismo sentido para Nietzsche— a las formas de la explotación técnica y de la reducción de la naturaleza a «objeto» de un conocimiento-manipulación fundado sobre esquemas puramente cuantitativos, como los de la ciencia moderna.)[41] El sentido general de la renaturalización del ultrahombre de Nietzsche debe definirse partiendo una vez más de la noción de eterno retorno. Se ha dicho, contraponiendo a Nietzsche a la alternativa hegeliana entre astucia de la razón y final de la historia, que para Nietzsche el eterno retorno y la libertad de lo simbólico no significan en absoluto que el tiempo se detenga de verdad y que en la historia no pueda suceder nada nuevo, dado que, una vez libre de las estructuras del dominio y de la moral del rebaño, el hombre se vuelve también capaz, y sólo entonces, de producir verdaderas novedades. La estructura del dominio y la moral del rebaño suponen también un peculiar carácter repetitivo (sobre esto se podría también establecer una relación con ciertas nociones del psicoanálisis):[42] ya en el escrito sobre la verdad y la mentira, la ciencia, se-

---

hasta el ahora desconocido sujeto de los procesos naturales, en sí mismo aún no manifiesto: mediatizando a los hombres con él, a él con los hombres y a sí consigo mismo.»

41. A diferencia de gran parte de la reflexión del siglo XX, que ha mostrado una tendencia a abandonar totalmente la naturaleza al poder de las ciencias positivas, matemático-experimentales, y por tanto a la categoría de la cantidad, Bloch considera positivamente la filosofía de la naturaleza de origen romántico, tal como se ha expresado sobre todo en Schelling y Hegel. De Bloch como de un «Schelling marxista» ha hablado J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*, Frankfurt, Surkhamp, 1971[4]. Sobre la filosofía de la naturaleza de Hegel, véase, de BLOCH, el ya citado *Subjekt-Objekt*.

42. La noción freudiana de repetición compulsiva, entendida en el sentido patológico que tiene sobre todo en el ensayo sobre *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten* (1913-1914). En *Jenseits des Lustprinzips*, en cambio, la repetición compulsiva parece generalizarse en una especie de inercia de las pulsiones; desde el punto de vista nietzscheano, esta generalización debería considerarse como perteneciente al horizonte de la metafísica. Sobre la repetición compulsiva, véase el artículo correspondiente de LAPLANCHE-PONTALIS, *Enciclopedia della psicoanalisi*, trad. it., Bari, Laterza, 1968, junto con los textos a que remite.

gún la perspectiva afirmada allí por Nietzsche, no hace más que articular internamente el gran *columbarium* de los conceptos, y en general la actividad del hombre en la historia parece desarrollarse en su totalidad según este modelo; el desenmascaramiento de la metafísica es el hallazgo, en el fondo de lo que parecen avatares y movimientos de la historia del hombre, del mismo esquema de dominio que se repite continuamente y que vuelve a presentarse sólo con nuevos disfraces y variaciones cada vez. La moral del rebaño, por otra parte, es la de una sociedad que desea sencillamente reproducirse de modo indefinido en su forma actual, tachando de malvada y peligrosa toda iniciativa «desviante», es decir, innovadora, de los individuos.

Sin embargo, también es cierto que, aún más allá de la interpretación que la trivializa en un *amor fati*, entendido como pura aceptación de la necesidad y de la insensatez —y por tanto de la no progresividad— de todo, la idea del eterno retorno supone una peculiar forma de «negación del devenir», cuya aclaración nos ayuda también a entender en qué sentido el ultrahombre nietzscheano puede entenderse como sujeto natural. Varios textos de *Zaratustra* hablan de tal significado del eterno retorno, que aparece en toda la obra, es más, como el primero y más literal entre los que Nietzsche le va atribuyendo sucesivamente, y precisamente por eso ha podido consolidarse la idea de que indica una forma de *amor fati* como aceptación gozosa de la necesidad ineluctable en que estamos encerrados. En realidad, la circularidad y el no devenir ínsitos en la idea del eterno retorno, en el caso de que se los quiera aceptar pero también conciliar con todo el aspecto de la creatividad que hemos subrayado hasta ahora, significan sólo que en el mundo liberado no hay ya devenir tal como el sujeto metafísico lo ha concebido hasta ahora, bajo el signo del temor y el resentimiento. Por lo demás, el elemento fundamental de todo eso se encuentra siempre en el primer anuncio del eterno retorno formulado en el cuarto libro de *La gaya ciencia*. ¿Por qué habría el hombre de angustiarse tanto ante una perspectiva que niega el devenir, que predica el eterno retorno de las cosas, si no es porque vive en la infelicidad y en la separación del sentido? La perspectiva de la negación del devenir angustia sólo al hombre metafísico, a la conciencia infeliz. Ya hemos dicho que, desde este punto de vista, parece claro cómo no es ya el saber hegeliano el «imposible» o contradictorio e inconcebible, sino sólo el hombre que aún no es adecuado para tal saber. En cierto sentido, la «realización» del espíritu absoluto en la vida individual, que hemos visto como uno de los sentidos del ultrahombre, se presenta como final (clausura) de la historia sólo desde el punto de vista del sujeto metafísico, el cual está habituado a concebir la historia como provocada por la separación de ser y sentido, entre en sí y para sí. *Así* entendido, el devenir queda de verdad eliminado en el mundo del eterno retorno. La libre creatividad de lo

simbólico, sin embargo, aunque no es el final de toda novedad, en tanto que, antes bien, realiza la única novedad verdadera, la de una producción de símbolos y de modos de ser ya no reactiva (piénsese, en cambio, en la estructura anamnéstica puesta de manifiesto por Bloch en el pensamiento de Hegel),[43] no puede siquiera pensarse como un devenir que recuerde de algún modo los rasgos del devenir metafísico, de la historia como astucia de la razón. Por esto, el eterno retorno es también, desde el punto de vista de todas las categorías con que podemos pensarlo y procurar imaginárnoslo realizado en una efectiva condición de existencia, inmovilidad y negación del devenir.

Paradójicamente, sin embargo, Nietzsche insiste también en decir, y tampoco en este aspecto los textos que hemos citado y discutido reiteradamente nos dejan ya dudas, que la vida del ultrahombre se desarrolla bajo el signo de la movilidad, de un nuevo gusto por la inseguridad y la aventura. Todo esto corresponde a la afirmación compendiadora que Nietzsche hace en *La voluntad de poder*, en el sentido de que la más alta voluntad de poder consiste en imprimir al devenir el carácter del ser (WzM, 617). Esta unidad de ser y devenir, una fórmula que se encuentra tantas veces, con sentidos por lo común muy ambiguos, en la historia de la filosofía, está calificada en Nietzsche precisamente por representar la forma más alta de la voluntad de poder, término que, al menos en este sentido —que sigue siendo el fundamental, como lo demuestra el mismo título de «recapitulación» bajo el que Nietzsche lo coloca en el apunte citado— se identifica con lo que, en «De la visión y el enigma», se nos ha mostrado como la decisión que instituye el eterno retorno y el ultrahombre. Para Nietzsche, pues, la unidad de ser y devenir es el rasgo del nuevo mundo liberado, al que el hombre accede por medio de una conmoción total de su existencia histórica.

¿Cómo se puede pensar un tipo de existencia que sintetice en sí los rasgos aparentemente opuestos de la movilidad y la estaticidad, de la novedad y de la ausencia de devenir, de la creatividad y del retorno? Existen suficientes documentos para pensar que Nietzsche veía esta existencia representada por el modo de ser del hombre en el mundo de la ciencia y de la técnica. Para obtener este resultado, prepara ya la concepción general del final de la metafísica como final de la violencia, posibilitada justamente por el nuevo estado de seguridad que el hombre, de hecho, se ha labrado en medio de la naturaleza. La violencia sobrevive ahora sólo como residuo de épocas pasadas, en las que el peligro dominaba la existencia; tales residuos dejan aún una profunda huella en la disciplina social de la *ratio* desplegada y en la íntima constitución de la conciencia humana: su destrucción es la tarea que aún queda por cumplir, según *La gaya ciencia* (FW, 108, ya citado),

43. Véase, más arriba, la nota 28 de este capítulo.

después de la muerte de Dios, que el hombre actual no se encuentra aún en condiciones de entender (FW, 125). Es decisivo, en esta perspectiva, el hecho de que el final de la metafísica y la eliminación de las estructuras del dominio, en sus múltiples y ramificadas formas, sean posibilitados por la nueva figura que la ciencia y la técnica han conferido al mundo. La nueva movilidad y creatividad del hombre, que caracteriza el devenir de la historia después del final de la astucia de la razón, debe pensarse, pues, fundamentalmente, en el marco de la nueva seguridad que ciencia y técnica ponen a su disposición.

Esta concepción «positiva» de la ciencia y de la técnica parece chocar contra lo que, a muchos intérpretes de la filosofía de Nietzsche, ha parecido su decidida negación del espíritu científico dominante en la mentalidad moderna y en particular en el positivismo de su época. Hemos tenido tiempo ya de leer textos elocuentes también sobre la técnica y sobre el modo de vida que la misma impone al hombre de la sociedad industrial. Pero la reflexión sobre la «posibilidad de progreso» que Nietzsche desarrolla en el aforismo 24 de la primera parte de *Humano, demasiado humano*,[44] si tenemos presente el itinerario general del desenmascaramiento de la metafísica y la función que en él tiene la noción de la nueva seguridad conquistada por el hombre mediante la ciencia y la técnica, no tiene sólo un valor provisional, de posición, que la sucesiva desmitificación de las pretensiones de verdad de la ciencia y del carácter inhumano de la técnica pueda superar o suspender.[45] Por otra parte, Nietzsche ya era muy consciente de la

44. *Cf.* MA, 24: «*Posibilidad de progreso.* Cuando un estudioso de la civilización antigua jura que nunca más tratará con hombres que creen en el progreso, tiene razón. Pues la civilización antigua tiene su propia grandeza y su propia bondad tras sí, y la educación histórica obliga a admitir que ya no podrá volver a florecer; es precisa una insoportable obtusidad o un fanatismo igualmente insoportable para negar esto. Pero los hombres pueden *conscientemente* decidir desarrollarse más en una nueva civilización, mientras antes se desarrollaban inconscientemente y al azar: ahora pueden crear mejores condiciones para el nacimiento de los hombres, para su alimentación, su educación, su instrucción, administrar económicamente la tierra como un todo, ponderar y coordinar, las unas con las otras, las fuerzas de los hombres en general. Esta nueva civilización consciente mata a la antigua, que, considerada como un todo, ha llevado una vida inconsciente, de animal y de planta; mata la desconfianza ante el progreso; éste es posible [...].»

45. Sobre el interés de Nietzsche por la ciencia, a partir de 1872 y sobre todo en el período de *Humano, demasiado humano* y de las obras con ésta vinculadas, véase, además del citado trabajo de ANDLER, vol. II, pp. 519 y ss., el estudio, más reciente, de K. SCHLECHTA y A. ANDERS, *F. Nietzsche, Von den verborgenen Anfänge seines Philosophierens*, Stuttgart, Frommann, 1962, que reconstruye detalladamente las lecturas de obras científicas por parte de Nietzsche y estudia su significado en relación con la evolución de su obra. Se revela fundamental, para algunos aspectos de la doctrina del eterno retorno, la influencia de la lectura de la obra de Ruggero Boscovich. Sin embargo, aparte de la utilidad de las informaciones que ofrece, la obra de Schlechta y Anders se coloca en la perspectiva, inaceptable para nosotros, que ve el eterno retorno como una teoría que Nietzsche se habría esforzado en «demostrar» científicamente. Esta es también la limitación de algunas partes de la obra de W. MÜLLER LAUTER, *Nietzsche. Seine Philosophie der Ge-*

ficción implícita en la ciencia en la época de *Humano, demasiado humano*, cuando hablaba del progreso en el sentido de un desarrollo finalmente consciente e inteligentemente planificado de las condiciones de la vida humana en la tierra. La nueva civilización que la organización económica universal de la tierra hace posible se presenta incluso, en aquel texto, como la primera civilización verdaderamente consciente, mientras la civilización antigua, «considerada como un todo, ha llevado una vida inconsciente, de animal y de planta»; imposible que esto no recuerde al paso de la prehistoria a la historia en la filosofía de Marx.

El problema de la conciliación entre estas posiciones, a primera vista contrastantes ante la técnica y la ciencia, es un aspecto más particular y específico del problema de cómo considerar el devenir-no devenir de la historia en el nuevo mundo del ultrahombre, y puede ofrecernos un útil hilo conductor para su solución. Si el ultrahombre pertenece al mundo técnico-científico, como parece que debe ser, porque sólo la técnica y la ciencia le garantizan el marco de seguridad externa dentro del cual puede liquidar todas las estructuras, íntimas y externas, del dominio, se trata de ver en qué medida, en este mundo que Nietzsche parece rechazar con tanta violencia en algunos textos, puede ver, no obstante, también la condición de la nueva creatividad y libertad ultrahumana.

El punto de partida para este examen lo constituye una vez más un discurso de Zaratustra, el «De la ciencia», en la cuarta parte, que se inserta en el marco narrativo-teórico de la misma, el cual, como ya se ha dicho, examina el problema del valor que, para la formación del ultrahombre, pueden tener los hombres «superiores» de la tradición precedente. En este discurso se encuentra resumida la ambigüedad de la actitud de Nietzsche ante la ciencia y la técnica, pero también se indica la explicación y una vía de solución del problema que la misma plantea. Protagonista es una forma particular de hombre superior, el «concienzudo del espíritu», que, a los otros tipos de hombres superiores que parecen haber empezado a entender el mensaje de Zaratustra y su exaltación de la aventura y la inseguridad, contrapone la necesidad de seguridad que ha dominado siempre la historia de la humanidad y que, en su caso, ha sido el motivo que lo ha impulsado precisamente a venir en busca de Zaratustra y de sus enseñanzas.

«El miedo, en efecto, ése es el sentimiento básico y hereditario del hombre; gracias al miedo se explican todas las cosas, el peca-

---

gensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlín, De Gruyter, 1971. Lo que habría que hacer, en todo caso, sería ver si, y cómo, el uso que hace Nietzsche de ciertas hipótesis científicas se puede conectar con el proyecto de una nueva *episteme*, en el sentido que Foucault atribuye a este término, que sea conforme al ultrahombre.

do original y la virtud original. Del miedo brotó también *mi* virtud, la cual se llama: ciencia.» Pero Zaratustra, al oír este razonamiento, lo invierte de inmediato: «"¡Cómo!, exclamó, ¿qué acabo de oír? En verdad me parece que tú eres un necio o que lo soy yo mismo: y tu verdad voy a ponerla inmediatamente cabeza abajo. *El miedo*, en efecto, es nuestra excepción. Pero el valor y la aventura y el gusto por lo incierto, por lo no osado, *el valor* me parece ser la entera *prehistoria* del hombre. A los animales más salvajes y valerosos el hombre les ha envidiado y arrebatado todas sus virtudes: sólo así se convirtió en hombre. *Ese* valor, finalmente refinado, espiritualizado, intelectualizado, ese valor humano con alas de águila y astucia de serpiente: *ése*, me parece, llámase hoy"» (Z, IV, «De la ciencia»).

Aquí interrumpen a Zaratustra, en el preciso momento en que va a pronunciar la palabra ciencia, y quienes le interrumpen son el mago y los otros hombres superiores con una gran carcajada: cosa que puede significar la dificultad de llamar ciencia también a este saber positivo, valeroso, inventivo, que se contrapone al dominado por el miedo y teorizado antes por el hombre concienzudo. Pero el sentido del discurso es claro, la palabra ciencia falta al final sólo por una especie de extremo pudor que impide a Zaratustra usar el mismo término que su antagonista.

La ciencia es algo ambiguo. Puede ser dominada por el temor, que la dirige en la sociedad de la *ratio*, pero puede también ser el instrumento del coraje del hombre que, en la creación del mundo simbólico, tiende un puente en dirección a las cosas, no deja subsistir ya nada como «fuera de sí», se apodera en verdad del mundo. La ciencia mandada por el temor es la que desea responder a la necesidad de seguridad, por lo que anquilosa sus construcciones simbólicas en fetiches, se erige en conocimiento único y definitivo de la realidad. Obrando de este modo, se pone en el mismo nivel que la filosofía, o al menos se le aproxima, en la medida en que va más allá del conocimiento de fenómenos específicos y pretende responder a la cuestión del significado de conjunto del todo.

En esta pretensión, Nietzsche no tiene la intención de atacar el hecho de que la ciencia sobrepase sus límites, sino de poner en guardia a la ciencia sobre los límites y la negatividad propia de la filosofía, que, para responder a la exigencia de seguridad del hombre, le endilga discursos optimistas y completamente infundados sobre el significado del todo y sobre el valor del conocimiento (MA, 6). La ciencia que se hace visión general del mundo y determinación del sentido conjunto de las cosas corre, pues, el peligro de caer en los defectos de la metafísica, y éstos se resumen, en último análisis, en el fijar una determinada ficción como realidad a los efectos de asegurar, primero, el dominio del hombre sobre la naturaleza y, a continuación, el dominio del hombre

sobre el hombre, en la sociedad de los esclavos y de los amos y de la conciencia como interiorización de los imperativos del rebaño. La verdadera validez de la ciencia consiste, en cambio, en el hecho de que su método nos enseña la «prudente abstención» (MA, 631) de las generalizaciones metafísicas pretendidas por el miedo y la inseguridad. A la ciencia, más que a la filosofía, se aproxima, por lo demás, el pensamiento genealógico del espíritu libre, al menos en la medida en que la ciencia sabe considerar al mundo no como un todo realizado y concluido, sino como un proceso en vías de hacerse (MA, 16). Precisamente porque considera al mundo como proceso, la ciencia nos libera de la ficción fetichista de la «cosa en sí». No contrapone a las soluciones de los problemas últimos propuestas por la metafísica otras soluciones, sino que manifiesta indiferencia ante estos problemas (WS, 16).

Por todos estos rasgos, la ciencia parece constituir el modelo general del pensar genealógico y de la capacidad de «vivir en la cercanía» por los que se distinguen el espíritu libre y, más aún, el ultrahombre. También la denominada «objetividad» de la ciencia, sobre la que Nietzsche no se hace ningún tipo de ilusiones, parece en un determinado momento tener un significado, en la medida en que el rigor del pensamiento científico, incluso dentro del mundo de la acción, adquiere un valor liberador respecto a ficciones más ambiguas, vagas y sobre todo más directamente instrumentalizadas con fines de dominio.

«En la medida en que aumenta la sensación de la causalidad, decrece la extensión del reino de la eticidad: en efecto, cada vez que se ha comprendido la necesidad de los efectos y se ha sabido pensarlos extirpados de todo azar fortuito, de todo acompañamiento ocasional *(post hoc)*, se ha destruido una serie innumerable de *causalidades fantásticas*, a las que hasta ese momento se había considerado como fundamentos de costumbres —el mundo real es mucho más pequeño que el fantástico— y cada vez que eso ha ocurrido se ha desvanecido del mundo un poco de miedo y de constricción, cada vez ha desaparecido también un poco de respeto por la autoridad de la costumbre; la eticidad en su conjunto se ha resentido de esto. Quien quiera aumentarla, por el contrario, debe saber evitar que los resultados se vuelvan *controlables*» (M, 10).

Precisamente debido al sentido fundamental de liberación de la autoridad que tiene, el rigor científico puede también presentarse —como se presenta en un apunte relativo a *La gaya ciencia*, que se conecta explícitamente con Zaratustra, retomado luego en *La voluntad de poder* sólo de forma parcial (Mu, XIV, 360 y WzM, 991)— en la forma de una posición «ingenuo-irónica ante todas las cosas sagradas», como «el bufón en la forma de la ciencia».

La ambigüedad de la ciencia, ejemplificada en el discurso del

hombre concienzudo y en la respuesta de Zaratustra, se remonta en último análisis al hecho de que se la puede poner al servicio de una actitud metafísico-inseguro-fetichizante o de una actitud de feliz valor y de libertad de lo simbólico. No se encuentra en la ciencia como tal, para el hombre, la redención de la prehistoria; la redención sigue confiándose a la decisión eternizante que liquida el sometimiento al pasado como sometimiento a la autoridad e inmanentiza lo divino en lo real, superando la condición de la conciencia infeliz y de la separación entre ser y sentido, es decir, todos los elementos (inseguridad, sometimiento, separación del sentido) que dan lugar a la fetichización de los símbolos y que encierran también a la ciencia en el marco de la mentalidad metafísica de la *ratio*. El significado de la ciencia depende de un cambio más vasto de las condiciones de existencia; esperar de ella, es decir, de una simple racionalización acentuada de las condiciones presentes de existencia, la redención del hombre de su estado «prehistórico» es una mixtificación que queda totalmente comprendida en el ámbito de la degeneración metafísica.

Éste es el sentido en que debe leerse el capítulo 25 de la tercera parte de *La genealogía de la moral*, donde Nietzsche niega que la ciencia pueda representar «el antagonista natural» del ideal ascético.

«Ni de lejos se apoya en sí misma la ciencia lo suficiente como para poder ser esto; ella necesita primero, en todos los sentidos, un ideal del valor, un poder creador de valores, al *servicio* del cual *le es lícito* a ella *creer* en sí misma —ella como tal no es nunca creadora de valores. Su relación con el ideal ascético no es ya en sí, de ningún modo, una relación antagonista; incluso representa más bien, en lo principal, la fuerza propulsora en la configuración interna de aquél... Esta "ciencia moderna"... es por el momento la *mejor* aliada del ideal ascético, ¡y lo es justo por ser la ciencia más inconsciente, más involuntaria, más secreta y más subterránea!» (GdM, III, 25).

No puede obviarse que la ciencia, tal como es ahora, es objeto de crítica, la que se llama ciencia moderna; *en sí*, su relación con el ideal ascético no es *aún* antagónica. Ésta es la ciencia que se funda aún en una profunda e insuperada fe metafísica (*cf.* FW, 344).

¿Por qué asume la ciencia esta característica metafísica? Esto, si por un lado está vinculado al proceso general de la búsqueda de seguridad, como se ha visto en el texto de *Humano, demasidao humano* sobre ciencia y filosofía, tiene también causas más precisas: el tipo de ciencia en la que triunfa el ideal fetichista de la objetividad, y que por tanto requiere desinterés por parte de sus defensores, ausencia de pasión y otras actitudes «ascéticas» semejantes, se ha impuesto porque éste es el género de ciencia que

hasta ahora ha querido y estimulado el estado (Mu, XI, 134). Además de un vínculo general con la actitud metafísica, el miedo, la necesidad de seguridad, la ciencia tiene, pues, en Nietzsche, también un muy preciso nexo con el mundo de la *ratio*, con las exigencias del rebaño resumidas en la noción de Estado. Evidentemente, es este tipo de ciencia el que ha resultado hasta ahora más útil, y sobre todo en el mundo moderno, para la progresiva racionalización y funcionalización de los varios elementos de la vida social en vista de la disciplina del trabajo colectivo. La aparente contradicción de esta afirmación, que ve la frialdad y el «desinterés» de los científicos como hechos negativos, con otros textos en donde precisamente eran considerados de mucho valor en comparación con las generalizaciones realizadas por la metafísica con fines de tranquilidad y dominio, se resuelve también tomando en cuenta lo que hemos dicho al comentar la convivencia, en la ciencia, de rigor y espíritu bufonesco. El rigor actúa como elemento antiautoritario, y en esta medida es un valor positivo, ultrahumano, de la ciencia; pero, como la ciencia en general, puede convertirse también en una ulterior forma de hacerse valer del ideal ascético y de la lógica del dominio, y entonces es preciso acentuar sus aspectos desacralizadores, hasta hacer de él sólo una forma de bufonería y de ironía ultrahumana contra todo lo que está ligado al mundo de la *ratio*.

Los dos aspectos de la ciencia, por lo demás, no son dos posibilidades que se den en el mismo plano; no son dos rasgos que la ciencia pueda asumir siempre. El valor de que habla Zaratustra, oponiéndose a la tesis del espíritu concienzudo, es sólo en cierto sentido un elemento presente desde siempre en la ciencia. Es como el elemento dionisíaco, cuyo liberarse y hacerse autónomo en la forma del arte, del espíritu libre, y por último del ultrahombre, se le presenta cada vez menos a Nietzsche, a medida que se aleja de los entusiasmos wagnerianos y clasicistas del *Nacimiento de la tragedia*, como un elemento que ya se ha realizado en su libertad en una época pasada de la historia del hombre. El ultrahombre no *recupera* la libertad dionisíaca de lo simbólico, sino que la alcanza por primera vez; esto constituye su novedad respecto al hombre «prehistórico», el carácter no dialéctico-anamnésico de su realización, con todas las consecuencias que esto tiene para la efectiva realización de la libertad del símbolo y para la institución de una nueva historia. Ahora bien, también en el caso de la ciencia, la posibilidad que tiene de realizarse como forma del valor y no del miedo no es una posibilidad que esté vinculada desde siempre a una esencia metafísica y atemporal cualquiera de la propia ciencia; es, en cambio, una posibilidad que se presenta sólo hoy, después que la ciencia ha sido durante siglos —como quizá no podía no serlo: al menos *nosotros* no conseguimos imaginar otro tipo de desarrollo— una forma de fetichización metafísica del objeto, de represión de los intereses

inmediatos de los individuos en nombre del superior egoísmo del trabajo colectivo para dominar la naturaleza. Sólo en virtud de todo este largo y sangriento proceso de domesticación de la naturaleza y del hombre, gozamos hoy nosotros de una nueva seguridad ante las fuerzas naturales, y podemos tener la perspectiva, finalmente, de la liberación de las cadenas que durante siglos el hombre ha tenido que soportar. Comentando en su momento la actitud «historicista» de *Humano, demasiado humano*, hemos visto que éste era el espíritu con que Nietzsche contemplaba el pasado de la moral, de la metafísica, de la religión y del arte. El rechazo de la sociedad de la *ratio*, pues, que guía su idea del eterno retorno y del ultrahombre, no es en rigor una polémica contra el curso de la historia pasada, como si se dijera verdaderamente que ésta hubiera podido —y debido— ir de otra forma. También la *muerte* de Dios, y no la pura y simple afirmación de su no existencia tiene este sentido; es decir, que la polémica contra la *ratio* rechaza esta sociedad de la violencia y del dominio metafísico del hombre sobre la naturaleza y del hombre sobre el hombre *hoy*, ya que semejante violencia no se necesita ahora.

La ciencia, en esta perspectiva, no sólo hace posible la técnica, sino que a su vez es posibilitada, en su nueva forma de saber libre y ultrahumano, precisamente por la propia técnica. Esto se describe de la manera más clara en un apunte de *La voluntad de poder* (probablemente tardío, sucesivo al que lleva el núm. 866, sobre el que deberemos volver dentro de poco) que, en su segunda parte, dice:

«*Evolución de la humanidad.* A. Adquirir poder sobre la naturaleza y *en vista de ello* un cierto poder sobre sí mismo (la moral fue necesaria para que el hombre venciera en su lucha con la naturaleza y con la "bestia salvaje"). B. Una vez que se ha alcanzado el dominio sobre la naturaleza, el hombre puede utilizar este poder para perfeccionarse ulteriormente *a sí mismo de modo libre*: la voluntad de poder como enaltecimiento y refuerzo de uno mismo» (WzM, 403).

Nietzsche tiene aquí sus miras claramente puestas en un esquema del progreso humano como una liberación preliminar del sometimiento a la naturaleza, liberación que ha requerido también la moral como medio para disciplinarse a sí mismo con vistas a esa tarea, y que es seguida por un período en que el poder adquirido ante la naturaleza deja al hombre libre para ejercitar la verdadera voluntad de poder, la cual consiste en el indefinido perfeccionamiento de sí fuera de toda constricción, incluso de la moral, que ya no es necesaria. En otras páginas de la misma *Voluntad de poder*, sobre todo en el apunte que lleva el número

866 citado hace un momento, y que es del otoño de 1887,[46] como también en el otro editado con el número 953 (que, sin embargo, al menos en su primera parte, ya está más transparentemente de acuerdo con el texto que ahora hemos transcrito), el esquema esbozado aquí por Nietzsche se enturbia, y parece no tener ya, con la misma claridad, la firme conciencia del hecho de que la época de la lucha contra la naturaleza ha terminado, y por ende ha terminado también toda justificación de la supervivencia de las formas de dominio de tipo moral-metafísico, que separan al hombre del hombre y dividen al mundo en la clase de los amos y en la clase de los esclavos. En el apunte del otoño de 1887, las fases que en la página recién citada son dos, netamente sucesivas, de la evolución de la humanidad, se presentan, en cambio, como dos condiciones que, al menos en el mundo moderno que ha hecho posible la segunda, permanecen la una junto a la otra. Es decir: es verdad que el pasado se caracteriza por la lucha contra la naturaleza; gracias al éxito de esta lucha hoy se puede realizar también una forma de vida más libre, la que parece identificarse

46. Véase en el texto establecido en la edición Colli-Montinari, que presenta notables diferencias con el publicado en la WzM: «Demostrar la *necesidad* de que, para un consumo cada vez más económico del hombre y de la humanidad, para un "mecanismo" cada vez más firmemente entrelazado de los intereses y las prestaciones, *se requiere un contramovimiento*. Yo lo defino como *una secreción de un excedente de lujo de la humanidad*: en él debe salir a la luz una especie *más fuerte*, un tipo superior, que tiene condiciones de nacimiento y de conservación diversas de las del hombre medio. Mi concepto, mi *imagen* para este tipo es, como se sabe, la palabra "ultrahombre".

»En la primera vía, que se puede ahora abarcar perfectamente con la mirada, surge la adaptación, el achatamiento, la *chinoiserie* superior, la modestia de los instintos, el contento por el empequeñecimiento del hombre —una especie de *detención* del *nivel del hombre*. Apenas hayamos alcanzado la ya inevitable administración económica general de la tierra, la humanidad como máquina *podrá* encontrar en ese servicio su mejor sentido: como un enorme engranaje de ruedas cada vez más pequeñas, cada vez más finamente "adaptadas"; como un siempre creciente prescindir de todos los elementos dominantes e imperantes; como un todo de inmensa fuerza, cuyos factores particulares representan *fuerzas mínimas, valores mínimos*. En contraste con este empequeñecimiento de los hombres y su adaptación a una utilidad más especializada, se necesita el movimiento inverso —el de generar el hombre *sintético, totalizador, justificante*, para el que esa transformación de la humanidad en máquina es una condición preliminar de existencia, como un telar sobre el que puede inventar su *superior forma de ser*.

»Él tiene igualmente necesidad de la *oposición* de la masa, de los "nivelados", del sentido de la distancia por comparación con ellos; está por encima de ellos, vive de ellos. Esta superior forma de *aristocratismo* es la del futuro. Para hablar en términos morales, esa máquina total, la solidaridad de todas las ruedas, representa un máximo en la *explotación del hombre*: pero presupone a aquéllos en vista de los cuales esta explotación cobra *sentido*. De otro modo no sería en realidad otra cosa que el empequeñecimiento total, el empequeñecimiento de *valor del tipo* hombre, un *fenómeno de retroceso* en el más gran estilo.

»Como se ve, lo que combato es el *optimismo* económico, como si con los gastos crecientes de *todos* tuviera necesariamente que crecer también las ganancias de todos. A mí me parece que sucede lo contrario. *Los gastos de todos totalizan una pérdida general*: el hombre se *deteriora*, de modo que no se sabe *para qué* ha servido este enorme proceso. Un "¿para qué?", un *nuevo* "¿para qué?", eso es lo que necesita la humanidad...» (VIII, 2, pp. 113-114).

con la existencia del ultrahombre; pero el ultrahombre que se ha vuelto así posible no presupone la eliminación completa de la forma de vida determinada por la lucha por el dominio técnico de la naturaleza, que, al contrario, en la sociedad moderna de la organización total, se despliega con una intensidad jamás vista antes, reduciendo a los hombres que forman parte del mecanismo a meras ruedecillas del engranaje de la producción. Pero también en este apunte que, sin embargo, es el más netamente explícito sobre el tema del ultrahombre que supone necesariamente, de manera contemporánea a él, una forma de humanidad totalmente deshumanizada por el trabajo técnico, tal supervivencia de la subhumanidad exasperada por la masificación que requiere la producción industrial sólo se justifica, como sucede también en el apunte núm. 953, por el hecho de que el ultrahombre la necesita como una exposición, como un obstáculo contra el cual luchar y del que distinguirse. No existe una verdadera razón técnico-económica que haga necesaria la supervivencia del hombre masificado; éste sólo vale como la forma de humanidad en que el ultrahombre debe distinguirse para poder constituirse. No se trata de una brutal apología de la explotación capitalista, sino del esfuerzo por encontrar a toda la historia de la explotación un sentido que no sea sólo el del «desarrollo económico», que coincide sólo con una explotación cada vez más intensa, en la que la disciplina social se extiende ya universalmente no sólo a la producción, sino también al consumo, es decir, a la misma sustancia de la vida individual como uso de los bienes disponibles en el mundo para la propia felicidad. El propio Nietzsche, por lo demás, como lo demuestra la conclusión del otro apunte que hemos citado, el 953, advierte la dificultad que crearía, desde el punto de vista del carácter radicalmente superador de su ultrahombre, la teorización de la permanente exigencia de una forma de humanidad «prehistórica», explotada y sojuzgada. Dice en efecto: «Una doctrina que *crea* un abismo: ella contiene *la especie más alta y la más baja* (destruye la especie intermedia). Los aristócratas que han existido hasta ahora, laicos o eclesiásticos, no *demuestran* nada contra la necesidad de una nueva aristocracia.» ¿Por qué sentiría Nietzsche la necesidad de agregar esta cláusula, si no se le hubiera planteado precisamente la duda de que, en la medida en que se mantenga una sociedad en la que una amplia clase de explotados sirva de pedestal a la libre creatividad de una clase de explotadores, la nueva historia del ultrahombre no es nueva en absoluto, sino que reproduce, simplemente, los esquemas de la vieja, fundada en el dominio, el resentimiento, la necesidad de justificación metafísica que se hace sentir incluso en los propios explotadores, comprometiéndolos en la lógica deformante y degenerativa del sistema que, por consiguiente, termina por imponérseles también a ellos, volviendo ilusoria su propia posición de libertad?

Si se objeta que el texto del otoño de 1887 (antes citado en notas) observa una modificación radical de la situación, respecto a la contraposición tradicional entre amos y esclavos, en el hecho de que el dominio se ha transformado en una especie de lógica impersonal del sistema racional-productivo, habrá que preguntarse entonces en qué modifica esta transformación, de verdad, la antigua relación amo-siervo. Si la condición servil se define por el ser instrumento de otro, por el hecho de que el siervo no se quiere sino que es querido, la nueva situación de la sociedad masificada, donde el dominio parece encarnarse totalmente en las cosas, en las funciones, en los roles productivos, o realiza verdaderamente una eliminación de la utilización del individuo como instrumento, o bien mantiene sustancialmente el esquema del dominio, pero entonces también el ultrahombre, en su condición de privilegio, está involucrado dentro del mismo, y «los aristócratas que han existido hasta ahora», con la sustancial semejanza que los liga a *este* ultrahombre, demuestran en verdad algo contra su posibilidad, lo revelan como sustancialmente no nuevo, no superador, no libre de la enfermedad de las cadenas.

Se trata aquí de verdaderas dificultades y contradicciones internas del pensamiento nietzscheano, sobre las que volveremos en el próximo capítulo, discutiendo el significado de la noción de voluntad de poder. Tales dificultades se complican por el hecho de que gran parte de los textos sobre estos temas se encuentran en el material póstumo, el cual ha sufrido manipulaciones y a veces lisa y llanamente falsificaciones. Tenemos la convicción de que, sin embargo, este estado de los apuntes póstumos de Nietzsche sólo agrava una situación problemática que en el fondo se encontraba ya en su propio pensamiento, y que se remonta, también ella, como procuraremos demostrar, a la condición «alegórica» dentro de cuyos límites le es imposible no actuar. Precisamente en vista de todos estos hechos —inexactitud de muchos de los textos, dificultades y equívocos, por parte de Nietzsche, de su propio pensamiento, ligados al carácter necesariamente alegórico del mismo— es legítimo tratar de reconstruir en su filosofía una línea maestra de desarrollo y asumirla como criterio para resolver, con él y más allá de él, los problemas que ha dejado planteados. Ahora bien, precisamente a la luz de la línea que nos ha parecido ver emerger en la obra nietzscheana, y que se resume en el nexo entre liberación de lo simbólico y liberación del hombre de las estructuras del dominio, debemos considerar que la formulación más coherente del modo en que la ciencia y la técnica hacen posible una nueva humanidad es la que hemos encontrado en el apunte 403 de *La voluntad de poder*, respecto al cual las demás notas que hemos recordado sobre el mismo tema se presentan como posiciones problemáticas no resueltas, autoequívocos, enunciados sobre cuyo significado el propio Nietzsche no puede más que plantear algunas dudas.

Reconocer que el ultrahombre corresponde de verdad al modelo que de él esboza *Zaratustra* sólo en la medida en que se sustrae radicalmente a la lógica del dominio, y a la condición de violencia que la misma presupone y perpetúa, no significa, sin embargo, concebir, como se decía al principio, la nueva relación entre el ultrahombre y la naturaleza en término de idilio y de retorno a una mítica condición de perfecta integración total en el seno de la última. Lo que Nietzsche escribe en una página del tercer tratado de *La genealogía de la moral*, sobre la característica de *hybris* que tiene hoy la relación del hombre con la naturaleza, con Dios y consigo mismo, no me parece que haya que limitarlo a la descripción de la situación presente que el ultrahombre debe superar; al menos dos rasgos de la misma, el de la «irreflexiva inventiva de los técnicos» y el de «experimentar consigo mismo» parecen poder predicarse también del modo de ser del ultrahombre.

«Todo nuestro ser moderno, en tanto no es debilidad, sino poder y consciencia de poder, se presenta hoy como pura *hybris* e impiedad [...] *Hybris* es hoy toda nuestra actitud con respecto a la naturaleza, nuestra violentación de la misma con ayuda de las máquinas y de la tan irreflexiva inventiva de los técnicos e ingenieros; *hybris* es hoy nuestra actitud con respecto a Dios, quiero decir, con respecto a cualquier presunta tela de araña de la finalidad y la eticidad situadas por detrás del gran tejido-red de la causalidad [...]; *hybris* es nuestra actitud con respecto *a nosotros* —pues con nosotros hacemos experimentos que no nos permitiríamos con ningún animal y, satisfechos y curiosos, nos rajamos el alma en carne viva» (GdM, III, 9).

El «retorno» nietzscheano a la naturaleza, que no es en verdad un retorno sino un primer acceso verdadero a ella, no es ni idilio ni reencuentro de una condición de violencia primitiva y bárbara; está caracterizado, más bien, por la inventiva de la técnica y por la exuberancia experimental del ultrahombre que, en su existir como creador de símbolos, es decir, de modos de vida siempre nuevos, no es *ultra* sólo porque está más allá del hombre viejo, sino también porque su esencia misma consiste en sobrepasar continuamente las etapas ya alcanzadas.

En un texto inédito referente a *Zaratustra*, Nietzsche hace una descripción de esta relación de *hybris* irreflexiva e inventiva con la naturaleza en un fragmento que se titula, significativamente, «Fiesta de la vida», donde escribe entre otras cosas:

«El sometimiento del pasado y luego el olvido que redime, el círculo divino. Beatitud que habla bien *sub specie aeterni*. Supremo fatalismo, que se identifica no obstante con *el azar* y con la *creatividad*. (Ninguna repetición en las cosas, sino ante todo la

creación.) El gran hombre como *rival de la gran naturaleza*. Contra toda alabanza y desprecio. Iluminar los siglos; determinar el futuro» (Mu, XIV, 161).

Este pasaje puede considerarse como una especie de fresco condensado de los varios aspectos constitutivos de la existencia ultrahumana: el someterse al pasado *y después* la realización del eterno retorno como círculo divino y redentor; el fatalismo identificado con casualidad y creatividad; y por último, lo que nos interesa ahora de modo especial, la relación de grande y noble rivalidad entre el hombre y la naturaleza, donde nos parece volver a hallarnos ante el entusiasmo del joven Nietzsche por el carácter competitivo que caracterizaba a la existencia griega en la edad trágica. La *hybris* con respecto a la naturaleza debe verse bajo este aspecto de gran rivalidad. Por lo demás, es lo que aparece ya en el discurso sobre «El convaleciente» en *Zaratustra*, donde la libre actividad simbólica no es un crear «puramente» poético, sino la realización de la libertad de la poesía en la actividad con que el hombre manipula y modifica las cosas del mundo, transformando, con ellas, su propia existencia. La libertad de lo simbólico se lleva a cabo sólo en una situación de *partnership* con la naturaleza, en una competición y rivalidad que tiene en sí todos los rasgos del juego. Justamente porque hay que mantenerla en su alteridad como término de un diálogo y de un desafío lúdico, no se debe disfrazar a la naturaleza en formas humanas; se le debe enfrentar y someter, más bien, con la clara conciencia del abismo que la separa de nosotros, abismo sobre el cual la palabra y el símbolo y la actividad práctica del hombre no dejan de tender continuamente puentes. Por lo demás, como dice *Más allá del bien y del mal* precisamente en la página en que estigmatiza el vicio filosófico de imaginar la naturaleza a la propia imagen y semejanza, «vivir ¿no es cabalmente un querer ser-distinto de esta naturaleza? ¿Vivir no es evaluar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer-ser-diferente?» (JGB, 9). En esta diferencia, vivida hasta el final como rivalidad, desafío, lucha por la supremacía, consiste la relación ultrahumana con la naturaleza. Lo que distingue tal relación de la que ha instituido con la naturaleza el hombre del espíritu de venganza, marcado interiormente por el miedo y el resentimiento, es el carácter de libertad y de juego que tiene ahora la rivalidad con la naturaleza. Una vez más, encontramos lo que constituye la esencia de toda la superación del hombre viejo, la eliminación de las estructuras externas e internas del dominio.

«Sumisión de la gran naturaleza por parte del hombre. Creatividad y bondad. No hay otra solución que *crear* un ser diverso, que no sufra ya como *nosotros*» (Mu, XIV, 154).

Esto supone también, pero ya lo hemos visto al comentar varias páginas de *Zaratustra*, que el hombre establezca una relación distinta con la naturaleza tal como ésta se encuentra presente en él mismo, con el cuerpo y las pasiones.[47]

Pero crear un hombre que no sufra ya como nosotros no quiere decir sólo, y ante todo, crear un hombre que rescate el pasado, la no libertad, reconciliándose con sus impulsos, los que la moral tradicional ha considerado siempre como la vía por la cual el hombre resultaba «patológicamente afectado», es decir, sometido a algo distinto de su libertad. Crear un hombre que no sufra ya como nosotros significa también, antes que nada, literalmente, crear un hombre libre de nuestras servidumbres. El ultrahombre como sujeto natural es aquel para quien el retorno a la naturaleza significa la liberación de la ciencia y de la técnica de lo que podemos llamar sin más, con expresión que no es nietzscheana, pero que expresa bien el fondo del pensamiento del autor, su uso capitalista.

Nietzsche no es, como sin embargo les ha parecido a muchos, un nostálgico del mundo anterior a la técnica, un crítico de la ciencia como forma de conocimiento inauténtico, intelectualista, alguien que rechaza en bloque las nuevas posibilidades de existencia abiertas al hombre por todo el desarrollo de los medios de producción hecho posible por la *ratio* metafísica (y hoy capitalista). Al contrario, su hombre dionisíaco se instala en el corazón de este nuevo mundo, y esto no es en absoluto un intento desesperado de reconstruir la condición del hombre griego, intento que podría dar lugar sólo a la creación de mitos literarios, en función consoladora y fundamentalmente conservadora. Su ultrahombre es el que ha sido hecho objetivamente posible por el desarrollo de la ciencia y de la técnica; y una existencia científica y técnica es la que lleva tal hombre, en su nuevo modo de conocer la naturaleza, sin visiones metafísicas globalizadoras, en su inventar continuamente nuevas formas de desafiar y someter a la naturaleza mediante las máquinas. Ésta es la verdadera existencia dionisíaca que el ultrahombre nietzscheano está destinado a llevar.

No obstante, Nietzsche no se convierte, de este modo, de pro-

47. *Cf.* FW, 294: «*Contra los calumniadores de la naturaleza.* Me resultan desagradables esos hombres en los que toda tendencia natural se transforma de inmediato en enfermedad, en algo feo e incluso ignominioso: *ellos* nos han inducido a creer que tendencias e instintos humanos son malvados; *ellos* son la causa de nuestra gran injusticia contra nuestra naturaleza, contra toda naturaleza. Hay bastantes hombres que *pueden* abondonarse a sus inclinaciones con elegancia y desenvoltura: pero no lo hacen por temor a esa fantástica "esencia malvada" de la naturaleza. *De esto* ha derivado el hecho de que se pueda encontrar tan poca nobleza entre los seres humanos: nobleza cuyo signo distintivo será siempre el de no tener miedo de sí mismos, de no esperar nada ignominioso de sí, de volar sin vacilación hacia donde nos sentimos impulsados, nosotros, pájaros que hemos nacido libres. A cualquier lugar que lleguemos, todo será siempre libre y soleado en torno a nosotros.»

feta del nazismo, como se le ha considerado, en profeta del actual optimismo tecnocrático del neocapitalismo triunfante. Sólo los animales de Zaratustra, que han dado una interpretación demasiado simple del eterno retorno en «El convaleciente», podrían entender la existencia técnico-científica del ultrahombre en esta forma optimista-apologética. Ciencia y técnica no son aún posibles como juego y libre actividad simbólica, no pueden, *de por sí*, como la ciencia de que habla *La genealogía de la moral* (III, 9), producir la redención del hombre. La dramaticidad que opone Nietzsche al optimismo de sus animales (y de los sociólogos neocapitalistas) se encuentra toda en la cuestión del significado que debe atribuirse al mordisco con que el pastor sesga la cabeza de la serpiente. La decisión eternizante como decisión liberadora es la única capaz de crear un ser nuevo, que ya no sufra como nosotros, y que sepa vivir la gran aventura de la ciencia y de la técnica fuera de los esquemas del dominio, que bloquean ciencia y técnica, incluso consideradas como tales, en formas fetichistas y repetitivas, capaces en cualquier caso de producir sólo, como la organización capitalista (y también pseudosocialista) del trabajo de fábrica, no liberación, sino nuevas neurosis que van a agregarse a las «figuras» de la multiforme fenomenología del espíritu de venganza.

En esta extrema, emblemática, contraposición de las posibilidades liberadoras de la técnica y la ciencia que con su uso inhumano y subhumano se lleva a cabo hoy (el hoy de Nietzsche es también el nuestro, desde este punto de vista), de una forma más aguda y decisiva por el hecho de que la sociedad del dominio ha llegado a su máximo despliegue en la administración económica total de la tierra, la antigua disputa entre Dionisos y Sócrates, entre la libertad de lo simbólico y la sociedad de la *ratio*. El así llamado irracionalismo de Nietzsche se revela así como lo que verdaderamente es: la rebelión de la creatividad dionisíaca que hoy ha madurado en el hombre, contra todas las formas de opresión externas e interiorizadas que aún se oponen a su libre desarrollo.

VI. Los significados de la voluntad de poder

> «*Es ist nicht genug, eine Lehre zu bringen: man muss auch noch die Menschen* gewaltsam verändern, *dass sie dieselbe annehmen — Das begreift endlich Zarathustra*» (Mu, XIV, 179).

Si, como nos ha parecido ver, el paso de la fase del desenmascaramiento de la metafísica, que culmina con el descubrimiento del pensamiento genealógico, a la idea del eterno retorno y del ultrahombre, que constituye el centro de *Zaratustra*, ha sido determinado por la exigencia de salir de la condición aún provisional y excepcional del espíritu libre, o más simplemente de superar el esteticismo todavía implícito en aquella noción, esteticismo del que Nietzsche había comenzado a separarse al reconocer el fracaso de sus esperanzas en Wagner, el conjunto de apuntes que Nietzsche no llegó nunca a ordenar en una obra orgánica, como era su intención, y que fueron publicados en forma póstuma por su hermana con el título de *La voluntad de poder*,[1] representa, incluso en el estado fragmentario en que nos ha llegado, un ulterior movimiento en esta misma línea. Existen múltiples testimonios, tanto en los apuntes editados en *La voluntad de poder* como en los textos no comprendidos en esta antología y conocidos después, de que el propósito de Nietzsche en ésta que, según la primera redacción de una página de *La genealogía de la moral*, proyectaba como su obra principal (*cf.* GdM, III, 27 y la correspondiente nota de la edición Colli-Montinari), era el de plantear y discutir el problema de la concreta realización histórica del ultrahombre. No es casual que uno de los títulos que proyectaba dar a una de las partes fundamentales de esta obra, como demuestran los numerosos planes y esbozos de sistematización que nos han quedado, y que luego los editores eligieron como título del cuarto y último libro de la obra, era «*Zucht und Züchtung*», «Disciplina y educación», se sobreentiende del superhombre. Respecto a este intento, el descubrimiento de la idea del eterno retorno y de su significado liberador, concentrado en la visión del mordisco del pastor a la serpiente como momento que instituye la nueva historia del hombre no más esclavo del pasado y de la autoridad, permanecía aún a un nivel de pura anticipación teórica: sin duda se había puesto de manifiesto que el espíritu libre, para convertirse en modo de existencia de una nueva especie de hombres, debía exterminar en la intimidad del hombre y en las instituciones sociales todo residuo de sumisión a lo ya-sido, a la autoridad de los dioses, padres, amos; pero la gran visión alegórica de *Zaratustra*, y también las obras sucesivas como *Más allá del bien y del mal* y

1. *Cf.*, más adelante, la nota 8 del cap. 1 de esta sección.

La genealogía de la moral, se habían detenido en un ulterior análisis de las formas espirituales del hombre viejo —análisis nuevo respecto al de *Humano, demasiado humano* y las otras obras de ese período, en tanto que ya marcado por la precisa reducción de todas las formas de la metafísica al espíritu de venganza, es decir, a la estructura autoritaria del mundo de la *ratio*—, o bien habían modulado de diversas formas la idea del hombre liberado sin plantear, con todo, concretamente el problema de cómo se habría podido llegar a ello.

«No es suficiente anunciar una doctrina: ¡es preciso aún, además de eso, *transformar con la fuerza* a los hombres, de modo que la reciban! —esto es lo que comprende al fin Zaratustra» (Mu, XIV, 179).

Esta afirmación puede muy bien asumirse como lema para un estudio de los significados de la voluntad de poder, ya que expresa el problema fundamental que Nietzsche se planteaba al elaborar tanto esta noción en particular como los apuntes para la obra que debía llevar este título.

La noción de voluntad de poder ya ha sido mencionada varias veces en el curso de esta tercera sección de nuestro estudio, sin que, pese a ello, hayamos podido dar una definición temática y rigurosa de la mismas. Se nos ha presentado, alternativamente, como determinación de la actitud con que el ultrahombre se impone a la naturaleza o a sí mismo, o también como la esencia misma de la decisión eternizante que, según Zaratustra, redime las cosas de la casualidad atribuyendo un sentido incluso al pasado, o que en general (*cf.* WzM, 617, cit.) confiere al devenir el carácter del ser. Pero en parte ya en las mismas obras editadas del último período de la producción de Nietzsche, a partir de *Zaratustra* y sobre todo en los apuntes editados de forma póstuma con este título, la expresión «voluntad de poder» asume una cantidad de significados que resulta muy difícil coordinar entre sí, y en torno a los cuales, no sólo —como ya se ha señalado— por lo desordenado de los textos, se reúnen y condensan de alguna manera todos los equívocos de que está sembrada la historia de la interpretación de Nietzsche.

El desorden de los textos y la falta de acabado de la obra sistemática que Nietzsche tenía la intención de dedicar a este tema son sólo en parte responsables de estos equívocos; la nueva edición crítica de todo Nietzsche, que dirá una palabra definitiva también sobre este problema, deja sin embargo entrever ya —en los volúmenes publicados hasta ahora en los que aparecen estos fragmentos póstumos, reconstruidos en su sucesión cronológica y restaurados en las partes en que, como ha sucedido a menudo, habían sido objeto de manipulaciones, cortes, interpolaciones— que la problematicidad de la noción de voluntad de poder y de la

doctrina que Nietzsche quería resumir en ella no había sido superada por el propio Nietzsche. En el marco de las observaciones que ya hemos tenido ocasión de hacer sobre el carácter *necesariamente alegórico* del pensamiento nietzscheano relativo al ultrahombre y al eterno retorno, tal problematicidad sin solución tiene cabida como resultado coherente no sólo de la filosofía de Nietzsche, como si fuera el madurar y la explosión de contradicciones internas, fundadas en equívocos o «errores» del pensamiento; se trata más bien del resultado histórico de una empresa de rebelión contra la tradición y las instituciones teóricas y prácticas del mundo cristiano-burgués realizada aún desde el interior de este mismo mundo y con los instrumentos disponibles en él, como era lógico que sucediera con el profesor de filología jubilado Federico Nietzsche. Que este intento, pese al fracaso que su carácter profético-alegórico supone en cierta medida, no tiene sólo un significado negativo o como mucho sintomático es lo que hemos intentado poner de relieve ilustrando la riqueza de contenidos liberadores implícitos en la idea del eterno retorno y del ultrahombre, contenidos que se ofrecen legítimamente como elementos que integrar positivamente en la imagen del hombre que se debe construir con la revolución política y social. Pero, precisamente, la alegoría y la profecía tienen una peculiar relación con la praxis y la historia que no les permite valer como premisas de un razonamiento teórico inmediatamente aplicable a la acción. *Zaratustra* no es alegórico y profético sólo por afectación estilística; el propio Nietzsche, como hemos visto, era bastante explícitamente, consciente de ello (*cf.* nuestro comentario del aforismo WS, 350 sobre la enfermedad de las cadenas). Alegoría y profecía no son un estilo que se elige, sino una condición histórica que se expresa en sus limitaciones y en sus riquezas aún ocultas. ¿Quién es el intérprete legítimo de *Zaratustra*? Cuando quiere ser coherente con el sentido más profundo de su obra, el propio Nietzsche deja esta pregunta en suspenso. La oscuridad de la profecía de Zaratustra es una imposibilidad objetiva que debe formularse de forma más explícita, porque el ultrahombre, que sería su auténtico intérprete por su capacidad de comprensión y por su misma existencia, aún no existe. Esto produce necesariamente, por un lado, la exigencia de plantear y replantear continuamente la cuestión de la realización concreta del ultrahombre, y al mismo tiempo el inevitable fracaso de tal esfuerzo. Nietzsche no es el ultrahombre, y precisamente por esto no puede dar una interpretación coherente e inequívoca de su propia visión profética; por otra parte, justamente la conciencia de no vivir aún en la edad del ultrahombre le impulsa continuamente a querer convertirse en legislador y promotor de un movimiento concreto que conduzca a la realización histórica del mismo. En el círculo de esta contradicción se mueve el pensamiento del último Nietzsche, que no alcanza una sistematización en *La voluntad de poder*. Por una

parte, Nietzsche se muestra agudamente preocupado por el problema de la praxis: un apunte editado en *La voluntad de poder* hacer pensar sin más en el famoso juego de palabras de Marx sobre las armas de la crítica y la crítica de las armas. Nietzsche escribe:

«El nihilismo no es sólo una contemplación de la vanidad de las cosas, ni sólo la convicción de que todo merece ser destruido: se pone manos a la obra, se *destruye*... Tal cosa es, si se quiere, ilógica; pero el nihilista no cree en la construcción de ser lógico... Es el estado de los espíritus y de las voluntades fuertes, y a éstos no les es posible estarse quietos ante el no "del juicio", el no de la acción les viene de su naturaleza. La aniquilación mediante la mano acompaña a la aniquilación mediante el juicio» (WzM, 24; cn VIII, 2, pp. 268-269).

La alusión a los espíritus y a las voluntades fuertes parece testimoniar que el nihilista en que piensa Nietzsche es el nihilista activo, o sea, el hombre que ha descubierto el eterno retorno no sólo como insensatez de todo, sino también como posibilidad y necesidad de nuevas atribuciones de sentido.

Por otra parte, Nietzsche parece también consciente de lo que constituye la raíz extrema del fracaso de sus intentos por dar concreción histórica a sus propias enseñanzas. El filósofo nuevo, que debe ser «no sólo espectador, sino legislador» (WzM, 976), «puede surgir únicamente en conexión con una casta dominante, como la más alta espiritualización de la misma. Debe hallar cerca de sí una gran política, el gobierno de la tierra...» (WzM, 978). A Nietzsche le falta todo tipo de conexión con una «casta dominante», con una clase social de algún modo hegemónica o tendente a la hegemonía. La vida que lleva, emblema de una condición que, a caballo entre los siglos XIX y XX, se extenderá cada vez más entre las vanguardias intelectuales de la burguesía, es un elocuente testimonio de esta situación de total desarraigo, que si por una parte lo pone en condición, como un «excluido» de tipo peculiar, «moral» y no económico, de vivir verdaderamente hasta el final una experiencia de rebelión, no es para él principio de una verdadera socialidad alternativa (como puede serlo la de una clase revolucionaria en lucha por el poder), que pueda historizar su rebelión favoreciendo concretamente la destrucción del antiguo orden o madurando, en esta misma lucha, un modelo menos abstracto de los nuevos modos de ser del hombre consigo mismo y con los demás.

La profecía y la alegoría de *Zaratustra*, cuando quieren convertirse inmediatamente en legisladoras de la historia presente, con la que tienen una relación tan remota y mediata (en virtud de la cual, por lo demás, pueden «aferrar» de algún modo sus propios contenidos proféticos y plantearse como alternativa a lo

que existe: véase la relación entre intempestividad y profecía en el prefacio a la segunda *Intempestiva*) sufren un fracaso total, se envuelven en una serie de equívocos de los que ya no logran salir. Ante el intento de autointerpretación que Nietzsche lleva a cabo en *La voluntad de poder*, buscando la «aplicación» del discurso profético de Zaratustra, se hace no sólo legítima, sino inevitable, una actitud hermenéutica que elija y decida, que se contraponga incluso, si es necesario, a la letra misma de estos últimos apuntes, nunca reunidos y sistematizados de modo orgánico. Con la conciencia, lo repetimos, de que no se trata aquí de hallar errores lógicos en el desarrollo y en la interpretación que Nietzsche da de sí, sino de leer una más amplia condición histórica, aquella en que arraiga el carácter alegórico de su pensamiento. En este sentido, también nosotros consideramos que con Nietzsche sólo es posible una *Auseinandersetzung*;[2] no sobre la base de una a menudo demasiado enfatizada naturaleza provocadora de su pensamiento, que en cualquier caso es evidente, sino sobre la base de su alegoricidad y profeticidad constitutivas, las cuales fundamentan también ese aspecto de provocación en tanto imposición de la exigencia de una decisión. Esto, el imponer una decisión, es característico de la profecía.

Lo que nos proponemos en estas páginas de conclusión no es, pues, un intento de síntesis y organización de los varios sentidos de la voluntad de poder, síntesis que Nietzsche mismo no ha hecho, sino más bien la individuación de una línea que permita leer esta última, caótica obra de Nietzsche, coherentemente, con las premisas que se han venido aclarando en todo el curso de este ensayo, premisas que nos permitirán también llevar a cabo las elecciones de que hablábamos y reconocer los equívocos en que el propio Nietzsche, a nuestro parecer «necesariamente», ha caído.

La noción de voluntad de poder se anuncia ya, como hemos señalado, en las obras editadas del último período de la producción nietzscheana. En estas primeras (pero definitivas, en tanto que contenidas en obras que el mismo Nietzsche dio a la imprenta) enunciaciones de tal concepto se puede encontrar la guía para leer sus posteriores desarrollos en los apuntes y fragmentos póstumos. En el gran discurso «De la redención», sobre el que nos hemos detenido largamente, contenido en el segundo libro de *Zaratustra*, la voluntad de poder es sinónimo de la voluntad redentora, capaz de conciliarse con el tiempo, liberada del peso del pasado, y capaz incluso de querer algo que está más allá de todas las conciliaciones: es al mismo tiempo la voluntad que se libera del peso del pasado y la voluntad que se desarrolla en formas sim-

2. Es, como se sabe, la tesis de HEIDEGGER. Pero para él (véase, por ejemplo, *Nietzsche*, II, pp. 257-263), la *Auseinandersetzung* se funda sobre el hecho de que en Nietzsche se *realiza* la metafísica, en su explicitación más plena; para nosotros se trata en cambio de tomar posición, porque su pensamiento, en tanto que profético, es necesariamente no realizado y anticipador.

bólicas siempre nuevas. En tal sentido parece identificarse con el modo de ser propio del ultrahombre y con la esencia del eterno retorno. Sin embargo, en el propio *Zaratustra*, la voluntad de poder se presenta otras veces, e incluso en textos más detallados y específicos, como una noción que no se aplica sólo al modo de ser de la voluntad redentora del ultrahombre, sino que se encuentra en el fondo de toda la historia del hombre —también del pasado— y de las formas degenerantes que la misma ha asumido. Esta impresión es la que se obtiene de la lectura del discurso «De las mil metas y de la única meta», contenido en la parte primera. Allí se dice que cada pueblo vive en tanto que realiza valoraciones, y que la tabla de valores que distingue a un pueblo de todos los demás «es la tabla de sus superaciones... es la voz de su voluntad de poder». Esto sirve a Zaratustra para mostrar —en la variedad de las morales que los diferentes pueblos se imponen— que «en verdad, los hombres se han dado a sí mismos todo su bien y todo su mal. En verdad, no los tomaron de otra parte, no los encontraron, éstos no cayeron sobre ellos como una voz del cielo. Para conservarse, el hombre empezó implantando valores en las cosas —¡él fue el primero en crear un sentido a las cosas, un sentido humano!». Por eso se llama «hombre», es decir: «el que realiza valoraciones». Voluntad de poder equivale a ficción teórica y científica de la realidad. El hombre no ha encontrado fuera de sí los órdenes dentro de los que aprehende y trata la realidad, es él quien los ha puesto desde el principio; y este poner es voluntad de poder. La diferencia que de tal modo parece caer entre la «prehistoria» del hombre y el ultrahombre, o entre nihilismo negativo y nihilismo positivo —ya que de esta manera *toda* la historia es historia de la voluntad de poder—, es restablecida por Nietzsche sobre otra base.

«Creadores lo fueron primero los pueblos, y sólo después los individuos; en verdad, el individuo mismo es la creación más reciente. Los pueblos suspendieron en otro tiempo por encima de sí una tabla del bien. El amor que quiere dominar y el amor que quiere obedecer crearon juntos para sí tales tablas. El placer de ser rebaño es más antiguo que el placer de ser un yo: y mientras la buena conciencia se llame rebaño, sólo la mala conciencia dice: yo. En verdad, el yo astuto, carente de amor, el que quiere su propia utilidad en la utilidad de muchos: ése no es el origen del rebaño, sino su ocaso. Amantes fueron siempre, y creadores, los que crearon el bien y el mal. Fuego de amor arde en los nombres de todas las virtudes, y fuego de cólera. Muchos países ha visto Zaratustra, y muchos pueblos: ningún poder mayor ha encontrado Zaratustra en la tierra que las obras de los amantes: "bueno" y "malvado" es el nombre de tales obras. En verdad, un monstruo es el poder de ese alabar y censurar. Dime, hermano mío, ¿quién me domeña ese monstruo? Dime, ¿quién encadena las mil cervices

de ese animal? Mil metas ha habido hasta ahora, pues mil pueblos ha habido. Sólo falta la cadena que ate las mil cervices, falta la *única* meta. Todavía no tiene la humanidad meta alguna. Mas decidme, hermanos: si a la humanidad le falta todavía la meta, ¿no falta todavía también ella misma?» (Z, I, «De las mil metas y de la única meta»).

La diferencia entre la voluntad de poder «antigua» y la nueva del ultrahombre se encuentra en el hecho de que la primera es un orden de valoraciones fijado por los pueblos; es ella quien funda la moral del rebaño, y esta moral, precisamente en tanto que moral de los pueblos y de las colectividades, se encuentra también necesariamente articulada en la división de amos y esclavos: éste es el sentido de los dos «amores», el que quiere dominar y el que quiere obedecer. Pero el término «amor» no se introduce aquí en un sentido positivo: ha creado todo el mundo del alabar y el censurar precisamente en conexión con la división entre dominadores y dominados; el final del rebaño es el hombre «sin amor», es decir, aquí, el hombre que se sustrae a la lógica de esta división establecida por el dominio. Este hombre será también capaz, más allá de la multiplicidad de las tablas de valores que la humanidad se ha dado hasta ahora, de constituir la meta de la humanidad como tal. Este último pasaje, a la luz de todo el resto de *Zaratustra*, no debe entenderse en el sentido de la fijación de una meta unitaria para toda la humanidad, que sería un proceso en dirección a ese «monoteísmo» que Nietzsche rechaza repetidamente como extremo triunfo de la *ratio* metafísica. Que el tener esta nueva meta coincida con el hecho de que la humanidad, con ella, se tendrá finalmente también a sí misma, indica que no se trata de una unificación de valores, sino de una toma de posesión de sí por medio de la eliminación de las tablas de valores en tanto que trascendentes, según el espíritu de toda la doctrina nietzscheana de la liberación.

Pero aparte de estos detalles, aquí Nietzsche identifica, en general, la voluntad de poder como lo que mueve toda la historia del hombre, que estableciendo valoraciones y esquemas interpretativos se impone a la naturaleza, originariamente con estructuras sociales que implican necesariamente la división entre dominadores y dominados, luego liberando a los individuos para que produzcan autónomamente producción de símbolos y de valores; y sólo en este segundo momento se abre para la humanidad la vía a la toma de posesión de sí misma. Se debe suponer que esta última fase, como Nietzsche escribe en otro lugar cuando habla de dar al devenir el carácter del ser, sea también la forma suprema de la voluntad de poder; tal voluntad se concibe siempre como la *esencia* de toda la historia pasada y futura del hombre.

Esta noción de voluntad de poder como esencia del hombre y de su historia se confirma también en otro discurso de Zaratustra,

el «De la superación de sí mismo» (en la parte segunda), en el que Zaratustra se dirige a los sabios para mostrarles que también lo que ellos creen su propia voluntad de verdad sólo es voluntad de poder. Querer la verdad significa, en efecto, ante todo, querer *hacer pensable* todo el ser, adaptándolo y plegándolo a sí. Pero esta voluntad de dominar la naturaleza supone también una tendencia a someterse: ante la naturaleza misma, ya que disfrazándose de voluntad de verdad, la voluntad de poder quiere crear un mundo ante el cual, como objetividad, poder luego arrodillarse; ante los otros hombres, porque toda afirmación de poder se da en un esquema de dominio que supone, en el mismo individuo, el dominar y el ser dominado.

«Pero en todo lugar en que encontré seres vivientes oí hablar también de obediencia. Todo ser viviente es un ser obediente. Y esto es lo segundo: se le dan órdenes al que sabe obedecerse a sí mismo. Así es la especie de los vivientes. Pero esto es lo tercero que oí: mandar es más difícil que obedecer [...]. ¿Qué es lo que induce a lo viviente a obedecer y a mandar y a ejercer obediencia incluso cuando manda? [...]. En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor» (Z, II, «De la superación de sí mismo»).

La voluntad de poder se configura como la esencia de la vida, la cual se encuentra no obstante en la base de todas las formas asumidas por el espíritu de venganza y analizadas en *La genealogía de la moral.* También en este discurso la diferencia entre ultrahombre y hombre viejo consiste en un cambio interno a la voluntad de poder misma. La vida es voluntad de poder en tanto que es la continua, necesaria superación de sí misma. Por esto, todo lo que cree se le hace muy pronto odioso y enemigo en tanto que punto de detención, etapa y momento que deben ser superados. El hombre del conocimiento, y en general el hombre del mundo de la *ratio,* tiende a fijar sus valores como imperecederos; en esto contradice a la esencia de la vida.

«En verdad yo os digo: ¡Un bien y un mal que fuesen imperecederos no existen! Por sí mismos deben una y otra vez superarse a sí mismos. Con vuestros valores y vuestras palabras del bien y del mal ejercéis violencia, vosotros que determináis valores: y ése es vuestro oculto amor, y el brillo, el temblor y el desbordamiento de vuestra propia alma. Pero una violencia más fuerte surge de vuestros valores, y una nueva superación: al chocar con ella se rompen el huevo y la cáscara. Y quien tiene que ser el creador del "bien y el mal": en verdad, ése tiene que ser antes un aniquilador, y debe quebrantar valores» (Z, II, «De la superación de sí mismo»).

La nueva fuerza que crece de los valores es la fuerza autónoma de lo simbólico que niega y rompe como una cáscara toda violencia con que el hombre de la voluntad de verdad, de la voluntad de poder en los esquemas del dominio y del fetichismo de los valores, querría fijar los valores como algo imperecedero e inmutable. No sólo los valores, sino también, y sobre todo, cualquier verdad concebida como estructura objetiva de las cosas ante las que el saber de la tradición metafísica querría prosternarse. ¿Pero la propia voluntad de poder indicada y teorizada como la esencia de la vida que se autosupera no es una de estas «valoraciones» que, entendiéndose como esencia, se anquilosa en fetiche, en estructura objetiva ante la que nos prosternamos? Nietzsche es, en otro lugar, bien consciente de que teorizar la universal interpretatividad y perspectividad de las valoraciones y de las verdades con que nos representamos el mundo y nos relacionamos con él significa también, necesariamente, reconocer que esta misma tesis es «interpretación», ficción, libre establecimiento de valores simbólicos; lo que impide considerarla como una descripción de la *esencia* del mundo.[3] ¿Por qué, en cambio, en la página de *Zaratustra* y sobre todo en muchos apuntes de *La voluntad de poder*, además de en otros textos editados del último período, olvida esta conciencia y se comporta como si la voluntad de poder fuera sólo un nuevo principio metafísico-descriptivo con que sustituir, con el mismo título, otras teorías metafísicas de la tradición? Esto es precisamente lo que debería evitar, si siguiera hasta el final en la línea que Zaratustra en general, pero también

3. *Cf.* JGB, 22: «Perdóneseme el que yo, como viejo filólogo que no puede dejar su malicia, señale con el dedo las malas artes de interpretación: pero es que esa "seguridad de la naturaleza" de que vosotros los físicos habláis con tanto orgullo como si —no existe más que gracias a vuestra interpretación y a vuestra mala "filología"—, ella no es una realidad de hecho, no es un "texto"; antes bien, es tan sólo un arreglo y una distorsión ingenuamente humanitarios del sentido, con los que complacéis bastante a los instintos democráticos del alma moderna. "En todas partes, igualdad ante la ley —la naturaleza no se encuentra en este punto en condiciones distintas ni mejores que nosotros": graciosa reticencia con la cual se enmascara una vez más la hostilidad de los hombres de la plebe contra todo lo privilegiado y soberano, y asimismo un segundo y más sutil ateísmo. *Ni dieu, ni maître* —también vosotros queréis eso: y por ello "¡viva la ley natural!", ¿no es verdad? Pero, como hemos dicho, esto es interpretación, no texto; y podría venir alguien que con una intención y un arte interpretativo antitéticos supiese sacar de la lectura de esa misma naturaleza, y en relación a los mismos fenómenos, cabalmente el triunfo tiránico, despiadado e inexorable de pretensiones de poder, un intérprete que os pusiese de tal modo ante los ojos la universalidad e incondicionalidad vigentes en toda "voluntad de poder", que casi toda palabra, hasta la misma palabra "tiranía", acabase pareciendo inutilizable o una metáfora debilitante y suavizadora —algo demasiado humano—; y que, sin embargo, afirmase acerca de este mundo, a fin de cuentas, lo mismo que vosotros afirmáis, a saber, que tiene un curso "necesario" y "calculable", pero *no* porque en él dominen leyes, sino porque *faltan* absolutamente las leyes, y todo poder saca en cada instante su última consecuencia. Suponiendo que también esto sea nada más que interpretación —¿y no os apresuraréis vosotros a hacer esa objeción?— bien, tanto mejor.»

el mismo discurso «De la superación de sí mismo», indica al contraponer la violencia de los sabios amantes de la verdad con el libre estallar de la vida misma, la cual supera toda fetichización, toda definición metafísica de esencias.

Nos encontramos aquí ante un círculo análogo al que se halla en las varias refutaciones del escepticismo que la tradición filosófica ha propuesto, y cuyo núcleo —en todas— reside en mostrar la contradicción de pretender que sea verdadera la afirmación según la cual todo es falso; estos argumentos nunca han convencido demasiado, a tal punto que el escepticismo ha seguido prosperando. Pero más que limitarse a constatar la circularidad que, dejando aparte la cuestión específica del escepticismo, en el caso de la tesis nietzscheana del carácter hermenéutico de todo ser significaría tomar nota de la esencia vertiginosa del mundo como *hermeneia*, sin ir más allá de una genérica ebriedad de la libertad de lo simbólico (precisamente en el sentido en que, como hemos visto, la ontología hermenéutica y un cierto estructuralismo entienden la identificación verdad-ser-interpretación), es preciso tomar en consideración que, si se mira bien, esta tendencia de Nietzsche a entender la voluntad de poder como esencia del ser, violando las premisas contenidas en la noción misma, tiene un origen *práctico*, que confirma, una vez más según un cierto esquema circular, una de las tesis en que se especifica esta doctrina. La distinción entre los dos tipos de voluntad de poder que se describen en los dos discursos recordados de *Zaratustra*, en efecto, es una distinción que sucede históricamente sobre la base de razones prácticas; el hecho de que en un determinado momento ya no sean los pueblos los que establecen las tablas de valores o que en un determinado momento de los valores mismos establecidos como fijos por el hombre de la *ratio* se libere una forma que tiende a negar toda fijación y fetichización, está ligado, como se ha visto, al paso de la situación de la inseguridad metafísica al mundo de la técnica y de la victoria sobre las fuerzas de la naturaleza. El hecho de que Nietzsche tome o no en serio la vertiginosa circularidad de lo simbólico liberado —como el hecho de que se acepten o no los argumentos antiescépticos del tipo que hemos recordado— no depende tampoco de una fuerza o una debilidad teórica de los argumentos mismos, sino de una exigencia práctica a la que estamos ligados tanto en uno como en otro caso. Sin que podamos detenernos aquí a analizar cómo sucede esto, si sucede, en el caso del escepticismo,[4] el caso de Nietzsche nos parece demostrar que, en general, todos estos puntos «extremos», en los que sucede una especie de cortocircuito del pensamiento, son tam-

4. El paso decisivo, en el sentido que nos interesa aquí, respecto al argumento clásico contra el escepticismo, fue dado por HEGEL en la *Fenomenología del espíritu*: allí, en efecto, la contradicción del escepticismo se entiende como etapa de una historia, no como una contradicción lógico-formal. Véase la citada traducción de la *Fenomenología*, vol. I, pp. 169 y ss.

bién aquellos en los que el pensamiento verifica su «estar comprendido» dentro de ámbitos más vastos, y por tanto, ante todo, su inevitable referencia a la práctica. Nietzsche olvida, en efecto, el universal carácter hermenéutico del ser y hace de la voluntad de poder una esencia de tipo metafísico, originando así —y ahora lo veremos— una serie de graves equívocos en su propio razonamiento, precisamente porque lo impulsa la exigencia de aplicar prácticamente las intuiciones profético-alegóricas de *Zaratustra.* Es el mismo proceso que acontece, como ha mostrado en el desenmascaramiento de la religión, cuando alguien tiende a hacer pasar por revelación divina su propia imagen del mundo; o en general en el caso de la metafísica, que alcanza la tranquilidad (al menos en apariencia, como es sabido) sólo tomando sus propias ficciones como representaciones de la objetividad de las cosas. Se trata siempre de medios para reforzar el efecto de lo que se sostiene, en vista de los fines prácticos a que debe servir la ficción.

Cuando se plantea el problema de actuar históricamente en el mundo para promover de hecho el nacimiento de la nueva especie ultrahumana que ha intuido proféticamente en *Zaratustra,* Nietzsche, que dispone sólo del arma del conocimiento, de la filosofía, de la enseñanza teórica, tiende, también él, a enfatizar su alcance y significado, y lleva a cabo —inconscientemente, casi con certeza— una fetichización metafísica de la noción de voluntad de poder. Cuando el conocimiento —o sea, en el sentido que le atribuye Nietzsche, el símbolo producido por el hombre— quiere convertirse inmediatamente en legislador de la realidad presente y, como tal, suministrar reglas a la política y devenir fuente de una nueva «moral», cuya eficacia para promover la aparición del ultrahombre está directamente vinculada al hecho de que se convierta en una práctica de todos, a diferentes niveles (fuertes y débiles, como veremos), entonces el símbolo tiende inevitablemente a anquilosarse en un nuevo sistema metafísico. No es aquí el momento de profundizar qué supone esto para una concepción general de la relación entre teoría y praxis —si, por ejemplo, se debe reconocer que la alegoricidad y profeticidad del pensamiento de Nietzsche es forzosamente inherente a todo pensamiento auténtico, al menos tal como puede parecernos así a nosotros. Sin duda, en Nietzsche este anquilosamiento metafísico de la doctrina de la voluntad de poder supone también una reanudación y «canonización» de las estructuras de pensamiento y de vida que la metafísica había construido y consolidado, y contra la cual se habían dirigido la polémica ultrahumana de *Zaratustra* y el mensaje liberador del eterno retorno. Precisamente, la reanudación de tales estructuras da lugar a la problematicidad y a los equívocos, además de los aspectos claramente inaceptables —a la luz del hilo conductor que hemos visto desenvolverse hasta aquí en la obra de Nietzsche— de la doctrina de la voluntad de poder.

El alcance práctico del anquilosamiento metafísico de la doc-

trina parece consistir en el hecho de que, como se ha visto por lo demás en los pasajes citados de *Zaratustra*, de tal modo se desenmascara la esencia violenta y arbitraria también de las estructuras moral-metafísicas que se oponen al reconocimiento de la libertad de lo simbólico. Es una tendencia que Nietzsche, por otra parte, había manifestado y desarrollado ampliamente ya en el desenmascaramiento inaugurado por *Humano, demasiado humano*; pero allí, y también en buena parte de *Zaratustra* y de las elaboraciones de la doctrina del eterno retorno, la violencia arrolladora que se encontraba en la base de la moral, de la metafísica, de la religión, de las varias formas de ascetismo y de crueldad para consigo mismo, era algo que afectaba al mundo viejo, el del espantoso azar, de la sumisión, de la *ratio* del dominio, de los que debía liberarnos la institución del eterno retorno en la decisión eternizante. Ahora, en cambio, al querer hacerse práctico, moral-político, el pensamiento busca el sistema y la unidad de principios propia de todos los sistemas. Para imponerse prácticamente como principio de una nueva educación del género humano, el pensamiento debe apoyarse en el poder y en la autoridad de lo ya-siempre-sido, por lo que la realización del ultrahombre y del mundo como libre producción de símbolos, es decir, como voluntad de poder desplegada, sólo sería la realización más explícita de lo que somos desde siempre. Este modo de pensar, que Nietzsche adopta sin percatarse con la finalidad, principalmente, de desenmascarar la fetichización de los valores de la metafísica y de la moral tradicionales, mostrándolos como devenidos y fundados sobre bases «humanas, demasiado humanas», si por una parte obtiene el efecto de producir tal desenmascaramiento, por la otra, mucho más gravemente, tiene también el resultado opuesto de marcar profundamente con los rasgos de la violencia moral-metafísica la misma voluntad de poder entendida como rasgo de libre creatividad del mundo ultrahumano.

Esto se ve claramente si se analizan los diversos sentidos que asume la idea de dominio, violencia, fuerza, con la cual habitualmente viene especificada la de poder, según sea vinculada al mundo del hombre metafísico, al mundo del ultrahombre o al mundo de la condición «intermedia» del nihilismo.[5] En el caso del mundo moral-metafísico, violencia es: la condición de peligro y de amenaza en que el hombre «originariamente» vive en la naturaleza (este «originariamente» vale siempre sólo para nosotros, para la perspectiva en que hoy nos encontramos; en suma, nada de estado

5. Sobre el nihilismo como «estado intermedio», *cf.* WzM, 13 (en VIII, 2, pp. 12-13); e, importante, la conclusión de 585 A, que parece ver la tarea de los filósofos justamente en función de dicho momento intermedio: cuando aún no existe la fuerza de vivir en la libertad de lo simbólico, se trata de «anular el mundo del ser»: la «superación de los filósofos» debe entenderse, a nuestro parecer, tanto en el sentido objetivo del genitivo (los filósofos superados) como en el subjetivo (los filósofos en tanto que superadores, parciales y provisionales, gracias a las armas de la crítica). Véase también WzM, 617, la conclusión.

natural); la violencia de las relaciones que, en esta situación y en vista del dominio de la naturaleza, se instauran entre los hombres, con la división amos-esclavos; y, en último término, la violencia, que llamaríamos superestructural en la actualidad, «adicional», que caracteriza la vida espiritual del hombre de este mundo, en el que todos los productos simbólicos están marcados por el espíritu de venganza, a nivel de los siervos tanto como a nivel de los amos (ascesis, etc.). Pero en el mundo del ultrahombre todos estos rasgos de violencia, dado que su base es el espíritu de venganza —que él solo mantiene aún hoy en pie también las otras estructuras violentas (metafísica, disciplina social represiva) que de por sí no serían ya necesarias—, deben desaparecer. Para el ultrahombre, la voluntad de poder es, ante todo, voluntad de superación, amor de la aventura, capacidad de despedirse, la destrucción que está necesariamente implícita en cada reajuste nuevo y más rico del modo de relacionarse, teórica y prácticamente, con el mundo. No es posible que sea de otra forma, porque cualquier otro tipo de violencia, como una división entre amos y siervos, supone necesariamente un volver a presentarse de la voluntad de estabilización, un resurgir del fetichismo y del espíritu de venganza correspondiente. Hemos tenido ocasión ya, en el capítulo precedente, de poner de manifiesto las contradicciones de una perspectiva como la que Nietzsche presenta, por ejemplo, en el apunte 866 de *La voluntad de poder*.[6] Pero estas contradicciones aparecen ahora como un aspecto de la más amplia problematicidad que reviste toda la noción de voluntad de poder en su esfuerzo por plantear en términos concretos la cuestión de la realización histórica del ultrahombre.

En el mundo del ultrahombre, tal como se esboza proféticamente en *Zaratustra*, en las obras sucesivas y también en varios apuntes de *La voluntad de poder*, fuerza, violencia, poder, tienen un sentido fundamentalmente *hermenéutico*. Esto sucede ya en el mundo de la violencia metafísica, como parece que deba colegirse del largo análisis que hace de este fenómeno un capítulo de *La genealogía de la moral* (GdM, II, 12); pero una vez que haya caído la división metafísica de amos y esclavos, una vez que el hombre sea redimido del espíritu de la venganza y pueda vivir en toda su plenitud la libertad de lo simbólico, la lucha de las perspectivas por incorporarse, imponerse, superarse continuamente por sí mismas y recíprocamente, quedará desvinculada de cualquier otro tipo de lucha. Sin este cambio, como nos parece que ha quedado claro de todo lo visto en esta tercera sección, no se puede hablar en modo alguno del ultrahombre, puesto que cada uno de los otros rasgos de la voluntad de poder se encuentra presente en el mundo del hombre viejo. No es ahora el momento de insistir en estos rasgos de «violencia hermenéutica» propios del mundo del

6. Véase, más arriba, el capítulo 5 de esta sección.

ultrahombre, que ya han sido ilustrados en el capítulo anterior. Tal violencia se ejerce como «despedirse», es decir como superación y fluidificación de toda pretensión de que algo valga de modo definitivo: en el discurso «De la superación de sí mismo», que hemos citado textualmente en páginas anteriores, el hombre creador es también necesariamente un destructor en este sentido, por lo cual la libre creación de los significados supone siempre una superación del mundo simbólico del pasado; violencia es también, en un segundo sentido vinculado a éste, el imponerse e incorporarse de las perspectivas *en tanto que perspectivas* (no en tanto que expresiones de sujetos en lucha por otras razones). El concepto mismo de fuerza parece reducirse totalmente al de perspectiva:

«El mundo aparente, o sea, un mundo visto según valores; ordenado, elegido según valores, es decir, en este caso, según el punto de vista de la utilidad medida en relación con la conservación y la intensificación del poder de una determinada especie de animal. ¡*El elemento de perspectiva* se despoja del carácter de "apariencia"! ¡Como si subsistiera aún un mundo, una vez que se prescinde del elemento de perspectiva! De tal modo se habría puesto fuera de cuestión la *relatividad*. Cada centro de fuerza tiene ante todo el *resto* su *perspectiva*, o sea, una valoración perfectamente determinada, un modo propio de actuar y de resistir. El "mundo aparente" se reduce, pues, a un específico modo de acción sobre el mundo, a partir de un centro» (WzM, 567).

No existe ningún otro ser fuera de este luchar y componerse diversamente de las perspectivas. La imposibilidad de la reducción de la lucha entre las perspectivas a una lucha más originaria, por otra parte, como sería la lucha por la vida,[7] deriva de la misma doctrina del carácter hermenéutico del ser: «objetos» y «sujetos» son sólo interpretaciones; e incluso preguntar quién interpreta es ya demasiado, porque el sujeto mismo es ya a su vez ficción (*cf.* WzM, 556 y 481, ya citados). En el mundo de la *ratio* metafísica este carácter hermenéutico del todo no *se daba* aún y no podía darse: allí predominaba la fetichización de los valores y de la denominada verdad permanente, fetichización ligada a la estructura del dominio y al miedo ante la naturaleza. Decir, sin embargo, que no *se daba* es el único modo en que podemos expresarnos en el ámbito de la estructura hermenéutica de la voluntad de poder que *hoy* se da. No podemos, en rigor, decir —como en cambio hace a menudo Nietzsche, causando equívocos— que la voluntad de poder existía ya en el mundo de la *ratio*, pero estaba

7. *Cf.*, por ejemplo, el ya recordado aforismo FW, 349, donde el instinto de conservación es descrito como hecho histórico-natural. El instinto de la vida es, en cambio, el que tiende a una expansión del poder. Pero dicha expansión, como resulta claro de los apuntes de WzM, sólo es el imponerse de perspectivas, poder simbólico-hermenéutico.

escondida, refrenada, oculta, impedida, etc. Ésta es una *perspectiva* que se ha hecho posible sólo para nosotros; pero fuera de la perspectiva, como Nietzsche afirma repetidas veces, no se da ningún ser. Hemos dicho ya que Nietzsche no entiende esto en el sentido de la afirmación de una forma de idealismo, sino sólo en el sentido del reconocimiento del carácter móvil y azaroso de toda realidad, reconocimiento que se hace posible sólo después de haber comenzado, al menos (como para el espíritu libre), la liberación del hombre y la construcción del ultrahombre con la idea del eterno retorno.[8]

A la luz del perspectivismo radical que así se define, no como esencia permanente del ser, sino como mundo del ultrahombre, realizado con la liberación, se pueden también leer y aceptar, en cierta medida, los numerosos textos de *La voluntad de poder*, reunidos bajo el título de «La voluntad de poder en la naturaleza», a partir del número 618, pero diseminados también por todas partes en esta recolección de apuntes póstumos, en los que Nietzsche entiende la voluntad de poder como una noción capaz de definir también la estructura del mundo físico: no sólo el mundo en tanto que reunido, ordenado, dominado por el hombre en su universo simbólico, sería un modo interpretativo, sino que todo el devenir natural como tal, entendido como puro sistema de relaciones entre cuerpos que no tienen que ver con el hombre, debe entenderse como lucha y componerse de fuerzas que, en su raíz, sólo son perspectivas que tienden a imponerse las unas a las otras como modos de ordenar este o aquel campo de la realidad. Esta extensión de la noción de voluntad de poder a todo el mundo físico, que Nietzsche presenta ya en *Más allá del bien y del mal* como una hipótesis que tomar en consideración, sobre la base de un principio de economía metódica,[9] plantea, también ella, el problema que hemos visto en la base de los equívocos que surgen en torno a esta noción. O se la entiende, como a menudo hace Nietzsche,[10] como un sistema del mundo que se contrapone como más verdadero a otros sistemas, y entonces entra completamente en el equívoco «metafísico» y fetichista que —según nos ha parecido— deriva directamente de la preocupación de dar eficacia práctica inmediata a la doctrina; o bien se la entiende radicalmente como una interpretación (como sucede en la conclusión del aforismo 22 de *Más allá del bien y del mal*), pero entonces es imposible no replantearse el problema

8. Sobre el carácter perspectivo de la voluntad de poder deben recordarse también WzM, 517, 569, 590, 604.

9. *Cf.* también JGB, 22, citado algo más arriba (nota 3), donde es evidente el carácter de interpretación propio de esta visión de la naturaleza como voluntad de poder: es la naturaleza vista por el hombre que se ha liberado de la óptica de los plebeyos, quienes en cambio han inventado las «leyes de la naturaleza». El carácter metódico de la reducción de la naturaleza a voluntad de poder resulta también clarísimo en JGB, 36.

10. Véase, más arriba, la nota 45 del cap. 5 de esta sección.

de qué es lo que posibilita el surgir y afirmarse de esta interpretación misma: sólo en el mundo liberado, en el mundo del ultrahombre como libertad de lo simbólico, puede concebirse también todo el mundo físico como juego de formas y no ya como choque, conservación, desarrollo de unidades, aunque mínimas, de «sustancia». Aún más, para el hombre liberado de las estructuras mentales y sociales de la *ratio*, el mundo no puede más que presentarse de esta forma; sólo de tal modo, en efecto, puede disponerse y desarrollarse, sin límites de necesidades mecánicas o de leyes teleológicas, la libre creatividad de lo simbólico (véase la crítica del mecanicismo que Nietzsche expone en WzM, 634).

Si en el mundo del ultrahombre el poder, la fuerza, y también los rasgos de «violencia» que las mismas suponen, resultan, pues, totalmente consumadas en la interpretatividad de todo, en una *hermeneia* que se extiende también a la constitución del mundo físico, mientras en el mundo de la *ratio* se identifican totalmente con la violencia misma que, de varias formas, está implícita en el primer acto con que el hombre se impuso a la naturaleza amenazadora y hostil, existe aún un tercer sentido en que poder, fuerza, violencia se presentan de manera peculiar: se trata del sentido que adquieren en el mundo intermedio del nihilismo incompleto en que nosotros, y Nietzsche, vivimos; en ese mundo en que «Dios ha muerto», pero donde es preciso aún librar muchas batallas para que sus últimos vestigios, los de la moral y de la metafísica del dominio, de la ascesis, del espíritu de venganza, desaparezcan definitivamente. En este mundo intermedio se encuentran y a veces se confunden los dos sentidos de la voluntad de poder. Ante todo, esto sucede por una razón fundamental que ya hemos ilustrado: precisamente porque vive en la situación intermedia, en la que se trata de producir el paso del nihilismo negativo al positivo y creador —o sea, el nacimiento del ultrahombre—, Nietzsche, queriendo dar inmediata eficacia práctica a su pensamiento, termina por tomar su doctrina por una enunciación metafísica, con todas las consecuencias que ello supone. La situación intermedia es responsable también, como hemos visto, de la necesaria alegoricidad y profeticidad del pensamiento nietzscheano, que supone tanto la exigencia de pasar a la acción como, inseparablemente, el fracaso de tal exigencia. Pero poder como violencia metafísica y poder como libertad de lo simbólico se encuentran en la condición intermedia también en el sentido que hemos visto delinearse en la rehabilitación de la «maldad» llevada a cabo por Zaratustra como medio gracias al cual el hombre se sustrae al mundo de la *ratio*; o mejor, como medio de preparar al ultrahombre a través de su liberación de todas las funcionalidades y las utilizaciones que pretenden imponérsele con la moral del rebaño (que es la moral *tout court*) y con su predicación de la bondad, de la sumisión, del altruismo y del desinterés. De hecho, en la elaboración del concepto de *Voluntad*

de poder, que supone todas las aperturas que acabamos de ver en la dirección de la libertad de lo simbólico, Nietzsche se mantiene más bien a nivel de la primera y segunda «forma» de la voluntad de poder, es decir, a nivel de la violencia metafísica y de la violencia necesaria para salir del mundo de la *ratio*, violencia ésta que, en cierta medida, aún es interna al mundo viejo que quiere superar y no se halla aún libre de lo que Nietzsche ha denominado la enfermedad de las cadenas.

En la condición intermedia del ultrahombre aún simplemente profetizado (aun cuando, al menos según Nietzsche, existan ya las condiciones de libertad técnica de la naturaleza que lo harían posible), la voluntad de poder cae no sólo en el equívoco de querer formularse, precisamente para resultar prácticamente eficaz, como una doctrina metafísica; pero, a continuación de este primer error, tiende a retomar y asumir como elementos constitutivos de su «esencia definitiva» (es decir, del mundo ultrahumano que se trata de construir) los mismos rasgos de la violencia metafísica en la medida en que éstos aún imprimen su huella a la lucha que debe librarse para sobrepasar el mundo de la *ratio* en todas sus formas y ramificaciones.

En este plano, como hemos señalado, la noción de voluntad de poder tropieza con los equívocos más gruesos, los cuales requieren una decidida toma de posición hermenéutica, justificada, para nosotros, por todo el razonamiento sobre el carácter alegórico del pensamiento nietzscheano. La situación intermedia es responsable de esto en dos sentidos: porque Nietzsche, a efectos de eficacia práctica, confiere a la doctrina el *status* de un enunciado metafísico, que trae consigo toda una serie de fetichizaciones y fundamentalmente pone la base para la reiteración de todos los otros rasgos violentos de la situación metafísica y del mundo de la *ratio*; dicha base, además, se desarrolla en virtud del hecho de que, en la situación intermedia, la voluntad de poder como voluntad de liberación del mundo viejo tiende inevitablemente a configurarse como violencia análoga a la metafísica, y actúa como medio para el paso de los rasgos de esta violencia a la noción de voluntad de poder «definitiva», es decir, al mundo del ultrahombre.

Fijar la voluntad de poder como estructura metafísica de la vida, como esencia de todo proceso vital, significa ponerla como un fetiche, desligándola del problema de la liberación que es el único que puede hacerla real. Es, una vez más, la interpretación del eterno retorno, que dan el enano y los animales de Zaratustra, la que pasa por alto el problema de la decisión eternizante y del mordisco a la cabeza de la serpiente. Olvidado el problema de la liberación —paradójicamente por la excesiva preocupación de asegurar de inmediato una eficacia práctica a la doctrina, para hacer de ella un principio político de disciplina y educación—, la metafísica tiende a volver con todas sus estructuras de dominio,

acentuando incluso su violencia, por cuanto lo que de este modo se fija no es ya —cosa, por lo demás, imposible— la vieja moral-metafísica provista de todos sus recursos de enmascaramiento, de humanitarismo, de defensa contra la desesperación (*cf.* WzM, 55), sino la violencia desenmascarada, con fines polémicos y destructivos, por la «maldad» del ultrahombre, o al menos del espíritu libre que prepara a este último.

Como se ve, en la base de los equívocos de la última fase del pensamiento de Nietzsche parece que se encuentre la superposición de elementos diferentes ligados a la noción de voluntad de poder: el poner entre paréntesis el problema de la liberación, la fijación de la voluntad de poder como estructura metafísica «estable» de todo lo real y de toda la historia, y la asunción, en tal fijación, del modelo de la voluntad de poder como se presenta ahora, en el momento intermedio del nihilismo incompleto, reproduciendo en sí, desenmascarados sólo con fines polémicos, gran parte de los rasgos de la violencia metafísica que se quiere superar. El resultado del encuentro de estos factores es, ante todo, la configuración —que innegablemente convive, en los textos nietzscheanos, con la solar, hermenéutica y liberatoria de Zaratustra— del mundo de la voluntad de poder ultrahumana como un mundo en donde se reproducen y se llevan al paroxismo los rasgos de violencia y de prepotencia que Nietzsche ha reconocido como propios del mundo de la *ratio* y que la idea del eterno retorno debía eliminar para siempre de la nueva historia de la humanidad. No podemos decir qué habría sido la obra sistemática que Nietzsche proyectaba y cuyos esbozos y apuntes se encuentran reunidos caóticamente en *La voluntad de poder*. Puede darse, sin embargo, que esta íntima, no resuelta contradicción, no sea ajena, obviamente junto con las vicisitudes biográficas, al hecho de que tal obra no haya llegado a realizarse de forma completa.

Los textos del último Nietzsche, de *Más allá del bien y del mal*, a *La genealogía de la moral*, a los escritos polémicos más populares, y por último a *La voluntad de poder* misma, están demasiado llenos de elementos que demuestran este compromiso, por lo demás el aspecto desdichadamente más conocido de su pensamiento, como para que sea preciso detenerse mucho tiempo para iluminarla. Bastará aquí con mostrar que, en concreto, en la raíz de la doctrina nietzscheana sobre la necesidad de una casta de señores que domine a una casta de esclavos se encuentra el anquilosamiento metafísico de la doctrina de la voluntad de poder y la puesta entre paréntesis del problema de la liberación, que en cambio era dominante hasta *Zaratustra*, y que incluso encuentra en esta obra su momento de culminación solar. Hemos recordado ya un apunte, que en *La voluntad de poder* lleva el número 866, en el que es clarísimo este vuelco en un plano de contemporaneidad de momentos y de fases que, a la luz de *Zaratustra*, parecerían deber ser sucesivos en el desarrollo hu-

mano. En este texto, en efecto, se afirma que la liberación que la técnica ha hecho posible no es un acontecimiento que pueda decirse ocurrido y que abra una historia diversa para toda la humanidad; sólo posibilita la liberación de unos pocos privilegiados, la nueva casta de señores, que, sin embargo, necesita que se mantenga y desarrolle la esclavitud y la funcionalización de la mayoría de los hombres en el gran sistema racional de la organización económica total de la tierra. Que el propio Nietzsche tenga algunas dudas sobre la validez de esta tesis, como ya hemos apuntado, parece demostrado por al menos dos hechos: por un lado, subraya la novedad que en este sistema caracteriza al dominio, que no es ya dominio de hombres sobre hombres, sino más bien una especie de poder ejercido por el sistema técnico mismo sobre las masas de trabajadores, que resultan así funcionalizadas por una entidad totalmente impersonal; por otro, segundo elemento que hace menos segura esta hipótesis en su conjunto, la exigencia de que haya «esclavos» para hacer posible la libertad del ultrahombre no se justifica con razones económicas (la libertad técnica de la naturaleza es también posibilidad de liberación de todos del trabajo, al menos del trabajo industrial y de la explotación capitalista que en él se realiza), sino más bien con razones de «jerarquía», que podríamos llamar también de perspectiva, en el sentido de que el hombre tiene necesidad de una masa de la que distinguirse, para no perder las virtudes que lo deben caracterizar: ante todo el sentido de las distancias, la capacidad de superar, de dominar, de imponerse (sobre todo a sí mismo). Por una parte, pues, Nietzsche advierte que la tecnicización total supone una modificación estructural profunda de la misma naturaleza del dominio, que se hace (o parece hacerse) impersonal y objetivo; por la otra, paralelamente y de forma conexa, el tipo de supremacía que el ultrahombre ejerce sobre la masa de los hombres comunes que le permiten cultivar y desarrollar su libertad es distinto de la que ejercía el amo-explotador de la sociedad metafísica tradicional. Incluso se advierte, en la exigencia de que haya inferiores sólo para poder distinguirse y afirmar una supremacía, una apertura hacia la reducción de toda lucha por el poder a lucha por el predominio hermenéutico de la perspectiva que, como se ha visto, representa en *La voluntad de poder* la continuación de la temática zaratustriana de la liberación.

También en el aforismo 259 de *Más allá del bien y del mal*, donde se encuentra una de las más explícitas e impresionantes apologías nietzscheanas de la violencia y de la explotación indicados como la esencia misma de la vida, que «es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación» —también allí Nietzsche revela una cierta incertidumbre en sostener hasta el final su

posición, porque agrega de inmediato: «¿mas para qué emplear siempre esas palabras precisamente, a las cuales se les ha impreso desde antiguo una intención calumniosa?». Se le podría recordar que el problema del lenguaje, como él mismo ha sostenido explícitamente en *La gaya ciencia* (354), no es un problema de palabras que se pueden elegir y sustituir a placer, sino que está vinculado al mismo modo de determinarse de la conciencia como hecho social. En suma, ¿experimentar impaciencia por el uso de esta terminología calumniosa es sólo una inclinación por ciertas palabras, o manifiesta también la imposibilidad en que no podemos menos que sentirnos, al menos remotamente, de pensar la relación entre hombre y ultrahombre aún en las formas típicas de la sociedad del dominio?

Si en estas formas de plantear el problema se muestra sobre todo claro el peso que ejerce la fijación de la voluntad de poder como principio metafísico de la vida que, además, tiende a modelarse sobre el pasado, la imposición del modelo de las relaciones de violencia del pasado como único modo posible de pensar la manera de constituirse del ultrahombre en la sociedad presente resulta más claro en todos los textos en que Nietzsche, más que ocuparse de la esencia metafísica del ser como voluntad de poder, se ocupa del problema que, en el planteamiento general de *La voluntad de poder* como dirigida a promover hoy la disciplina y la educación del ultrahombre, le interesa más: el problema de cómo usar la extrema masificación de la humanidad que, también en este aspecto proféticamente, ve avanzar como carácter dominante de la civilización europeo-planetaria de su tiempo y del futuro próximo, en la producción de un tipo superior y opuesto de hombre.

«Retorna siempre a nosotros una pregunta, una pregunta tal vez tentadora y mala: la diremos a los oídos de quienes tienen derecho a semejantes preguntas enigmáticas, los espíritus más fuertes de hoy, que se saben dominar mejor: ¿no sería hoy el momento, cuando más se desarrolla en Europa el tipo "animal de rebaño", de hacer el intento de una *educación* sistemática, artificial y consciente del tipo opuesto y de sus virtudes?» (WzM, 954).

El despliegue total de la *ratio*, que ha conducido a la metafísica a su crisis, ha producido también el triunfo de la moral del rebaño, no tanto porque los esclavos hayan sabido imponer su valoración de las cosas, activamente, a todos, sino porque su número era mayor y sobre todo porque el propio sistema del dominio económico general de la tierra ha desarrollado una especie de lógica interna en este sentido (*cf.* también WzM, 866). En esta condición histórica concreta se plantea Nietzsche el problema del ultrahombre. Planteado en estos términos, resulta bastante lógico que se le aparezca fundamentalmente determinado como proble-

ma de hacer la «guerra a las masas» (WzM, 861). Estamos en el corazón mismo de la formación de la noción «definitiva» de la voluntad de poder sobre el modelo de su configuración en el período intermedio en el que hoy nos encontramos viviendo y luchando por el ultrahombre. La «guerra a las masas», que es un imperativo categórico para el momento presente, en tanto que rechazo y lucha contra la masificación, se convierte en estructura permanente de toda forma ultrahumana. También la guerra a las masas es, en cambio, sobre todo, un aspecto de la liberación: masificación, como ya sabemos, quiere decir para Nietzsche simplemente sumisión a la moral del rebaño, es decir a una lógica, aunque convertida en impersonal y objetiva, de la funcionalización total del hombre a los fines de la producción (*cf.* WzM, 870). El hombre nuevo que se debe construir es un hombre que sabe determinarse por sí mismo. Por esto sólo puede nacer en polémica con cualquier moral del rebaño.

Sin embargo, Nietzsche no ve ahora, alrededor de sí, ejemplos alternativos de humanidad con respecto a la masificación y a la moral triunfante del rebaño. Hemos visto ya cómo polemizaba con la forma de vida no sólo del obrero industrial, sino también del contratista, del comerciante, del capitalista (recuérdese el aforismo sobre el salvajismo americano). No es ciertamente la burguesía de su tiempo la que le parece capaz de producir una forma de humanidad que no esté sometida a la general racionalización del sistema, sino que, por el contrario, la utilice para su libre creatividad. Por lo que concierne al movimiento socialista, Nietzsche sólo lo ve como un ulterior desarrollo, en la misma línea, del humanismo burgués y en general de la moral del rebaño que triunfa ya en aquél.[11] No distingue la ideología socialista del humanitarismo de la igualdad de derechos, de la idea genérica de que toda desigualdad social es una injusticia, de la idea positivista de que cada uno es sólo resultado de las condiciones biológicas e histórico-sociales en las que nace.[12] Nietzsche es antisocialista en la medida en que el socialismo no se le presenta más que como un paso ulterior en el camino de la racionalización y masificación de la sociedad, ya comenzado por la burguesía. Esto, si por un lado confirma una total ignorancia de la realidad del pensamiento socialista,[13] tiene también su sentido, que se vincula a lo que hemos dicho sobre la función que puede revestir el pensamiento de las vanguardias intelectuales burguesas rebeldes en la determinación y «corrección» de los contenidos éticos del movimiento revolucionario del proletariado. Es decir, que también es verdad que el socialismo, a Nietzsche y a menudo todavía hoy, se presenta de hecho como ese puro y simple desarrollo de la

11. *Cf.* Mu, XIV, 210-211; y WzM, 753.
12. Véase todo WzM, 765.
13. *Cf.*, más arriba, la nota 29 del cap. 5 de esta sección.

moral y de la organización social y productiva fundada por la burguesía. En esta medida, el error de perspectiva de Nietzsche puede presentar un significado y una función no del todo negativos. Aquello en cuyo nombre Nietzsche se opone al socialismo es su ideal de una liberación que suponga sobre todo la apertura de un nuevo período de creatividad para todo hombre. También en esto, obviamente, y en la incomprensión del significado de la lucha de los movimientos socialistas justamente en vista de dicha liberación, se refleja el equívoco general de querer realizar «inmediatamente» la profecía: una vez más, en el juicio sobre el socialismo, Nietzsche no consigue en lo esencial darse cuenta de qué significa su colocación en el momento intermedio del nihilismo incompleto; por un lado, como hemos visto, tiende a confundir los rasgos de la voluntad de poder en este momento intermedio con los que tendrá el mundo de la voluntad de poder una vez realizada la liberación del ultrahombre. Por otro lado, empero, a menudo le ocurre caer en el error contrario, el de pasar por alto simplemente el momento intermedio y sus exigencias: se comprende que el ultrahombre realizado no puede ser el obrero socialista del siglo XIX, que Nietzsche, por lo demás, conoce de modo muy aproximativo, impulsado aún esencialmente por ideales de tipo humanitario-democrático que a nuestro autor se le aparecen, justamente en cierto sentido (sobre todo por su alcance mixtificador e ideológico), como puros desarrollos de la moral del rebaño impuesta por la *ratio* de la producción. A este obrero socialista en rebelión, Nietzsche contrapone el hombre ya liberado, el que ha eliminado de sí todo resto de la moral del rebaño. Pero este tipo de hombre, que no se ve de hecho en la sociedad de su tiempo, termina por construirse sobre el modelo mítico del señor renacentista, del aristócrata de la sociedad del pasado. A este resultado se llega, como ya hemos señalado por el hecho generalísimo de que la voluntad de poder, al querer formularse como una doctrina metafísica de la verdadera esencia de las cosas, acaba reproduciendo todas las estructuras del pensamiento y del mundo metafísico, y por ende, ante todo, la división entre amos y siervos; pero también se llega a tal resultado porque, no hallando en su tiempo un modelo de humanidad verdaderamente alternativa, donde el individuo no se encuentre reducido a instrumento y simple portador de exigencias y valores genéricos, dominados por la lógica de la producción colectiva, Nietzsche se ve llevado a construir un ideal mítico de este hombre, ideal que, como sucede en los mitos no profundamente arraigados en un movimiento realmente progresivo de la humanidad como tal, es simplemente la reproducción de un modelo del pasado. A esto contribuye también la primera razón de todos estos equívocos, la tendencia a hacer de la voluntad de poder una estructura metafísica; en ella, las formas de la violencia asumidas en el pasado tienden, cohe-

rentemente, a convertirse en las formas mismas en que cualquier voluntad de poder como vida sustancialmente siempre igual a sí misma se organiza y se desarrolla. Sin embargo, también este ideal aristocrático que Nietzsche termina por asumir como modelo de su ultrahombre mantiene siempre, en medio de los rasgos equívocos que le vienen de ser un «amo» de tipo moral-metafísico tradicional, la característica dominante de ser alguien que «existe por sí», que debe «conservar respeto y delicadeza para con la libertad» (WzM, 936), que lleva en sí como dominantes «los sentimientos afirmativos».[14]

Lo que Nietzsche busca, y no halla, en esta mitificación del aristócrata del pasado, es alguien totalmente exterior al mundo de la racionalización capitalista, que realice simultáneamente la esencia del ultrahombre como «libre de la enfermedad de las cadenas», que esté «más allá de los dominadores y los dominados» (*cf.* el ya citado WzM, 998) y que tenga la fuerza de invertir históricamente la actual generalización de la moral del rebaño. Esta nueva especie de hombres que lucha concretamente contra la sociedad de la *ratio* y al mismo tiempo anticipa ya los rasgos de la libertad alcanzada por el ultrahombre se le presenta a Nietzsche como una especie de «nuevos bárbaros», cuya barbarie, no obstante, consiste esencialmente en «venir de afuera», en estar sustraídos a la lógica del sistema (*cf.* WzM, 868).

El problema de establecer «dónde están los bárbaros del siglo XX», que Nietzsche se plantea aquí, no halla en él una solución, no digamos ya satisfactoria, ni siquiera coherente. Una vez más, nos parece que no es posible leer esta problematicidad e inconclusión del pensamiento de Nietzsche como un defecto lógico-teórico de su «sistema». Tales características de problematicidad e inconclusión son testimonio emblemático de los errores y divagaciones a que se ve condenada la rebelión del intelectual burgués cuando le falta (y no sólo por su culpa, como es obvio) el punto de referencia preciso del movimiento revolucionario de los verdaderos «bárbaros», es decir, de los excluidos, de los explotados, de todos los que precisamente por la condición de total subhumanidad a que se encuentran reducidos pueden de verdad constituir esa raza de hombres que viene de fuera y pulveriza las estructuras del mundo viejo. Aislado del movimiento histórico real de la liberación, el intelectual burgués rebelde mantiene una posición de pensador puramente profético y alegórico, que no es vacua, inútil, puramente sintomática, sino que anticipa simple-

14. *Cf.* WzM, 1033: «Los sentimientos *afirmativos*: la arrogancia, el regocijo, la salud, el amor sexual, la enemistad y la guerra, el respeto, los buenos gestos, las buenas maneras, la voluntad fuerte, la disciplina de la alta espiritualidad, la voluntad de poder, la gratitud a la tierra y a la vida —todo lo que es rico y quiere dar y hace dones a la vida y la dora y la eterniza y la diviniza—, todo el poder de las virtudes *transfiguradoras*, todo lo que dice sí, que aprueba, que actúa de modo afirmativo...»

mente realidades que no se halla en condiciones de realizar y ni siquiera de comprender a fondo.

Por esto, el problema, que en este estudio no ha sido tratado temáticamente sino en sus premisas más radicales, de la relación de Nietzsche con el socialismo y de sus aberrantes interpretaciones nazis y fascistas, no es un problema marginal, sino que constituye *el* problema central del sentido de su filosofía, aun cuando no del modo en que lo entiende Lukács.[15] El problema que Nietzsche plantea es el de la necesaria alegoricidad y profeticidad del pensamiento, al menos en la actual fase de las relaciones entre el intelectual burgués en rebelión, poder de la clase dominante y movimiento revolucionario del proletariado. El uso que los nazis hicieron de las doctrinas nietzscheanas, centradas todas en torno al problema de la liberación, atestigua una limitación de su pensamiento que no ha sabido hallar una conexión explícita con el movimiento político del proletariado, pero también una efectiva —y hoy cada vez más evidente— insuficiencia del movimiento revolucionario del proletariado, que casi nunca ha sabido recoger, como contenidos de su propia acción de renovación, las instancias éticas radicales que ha hecho valer la vanguardia intelectual burguesa.

También, y sobre todo en este sentido, el encuentro con el pensamiento de Nietzsche es hoy mucho más que el esfuerzo por dotar una fisonomía precisa a un momento de la historia de la filosofía; el mismo nos pone —por el nexo que evidencia entre la ontología hermenéutica (o sea los últimos desarrollos del existencialismo como pensamiento heredero de la vanguardia intelectual burguesa de principios del siglo XIX), el problema de la liberación efectiva de nuestra sociedad— ante un conjunto de cuestiones abiertas de cuya decisión depende el porvenir.

15. Para quien todo el pensamiento de NIETZSCHE, con sus articulaciones y desarrollos internos, debe explicarse en relación con su lucha contra el socialismo: véase *La destrucción de la razón*, cit., por ejemplo, las pp. 324, 332, 342-343.

Sumario

Primera parte: *Aproximación al problema de la máscara* . 11

I. El hilo conductor de la máscara 13
II. En las raíces de la escisión entre ser y parecer. La noción de decadencia 20
III. Redefinición de la decadencia. Muerte de la tragedia y triunfo de la *ratio* 43

Segunda parte: *Metafísica y desenmascaramiento* . 67

I. Desenmascaramiento del desenmascaramiento . . . 69
II. La moral como error. El *ego* dividido 90
III. Metafísica y violencia 103
IV. El arte y la buena voluntad de máscara 121
V. Del desenmascaramiento a la genealogía 130

Tercera parte: *Zaratustra, la máscara y la liberación* . . 153

I. La enfermedad de las cadenas y la alegoría . . . 155
II. El eterno retorno y la decisión 171
III. Crepúsculo del sujeto 191
IV. El espíritu de venganza y la estructura edípica del tiempo 222
V. El ultrahombre y el mundo liberado 251
VI. Los significados de la voluntad de poder 310